

عَمَلِ لَاسَانِ الْمَرْبُوعِ

ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری
جامعہ طیبہ اسلامیہ
نئی دہلی

شعبہ 297-05

شمارہ 168 | 5

ISL

عدد داخلہ 33680

297-05

Call No. ~~168~~ 5 Acc. No. 33620

7L

جلد ۷ - شماره ۱ - جنوری ۱۹۷۵ء

اسلام
اور

عصر جدید

مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا، احسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عثمی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیر الحق
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمیل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحیلم ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جنوری ۱۹۷۵ء

جلد ۷ ————— شماره ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

33680 دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

————— (ملنے کا پتہ) —————

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ گزنی دلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلیفون ۶۵ ۲۴ ۶۳

طابع و ناشر: محمد حنیف الدین

ٹائپس: آئی ایم، پرنٹرز: میٹرو۔ دہلی

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|---|
| ۵ | مدیر | ۱۔ مسلمان اور جمہوریت |
| ۱۳ | مولانا سید علی نقی النعوی | ۲۔ قرآن مجید کے اندازِ گفتگو میں
معیار تہذیب اور رواداری |
| ۴۲ | ڈاکٹر میر ولی الدین | ۳۔ قرآن اور فلسفہ |
| ۵۸ | مولانا شمس تبریز خاں | ۴۔ قرآن حکیم کا علمی اور فکری پہلو (۱) |
| ۷۰ | مولانا کبیر الدین فوزان | ۵۔ قرآن اور نظریۂ ارتقاء (۳) |
| ۹۲ | مولانا عبد السلام قدوائی | ۶۔ دائرۂ اجتہاد کی وسعت |
| ۹۷ | ایم۔ اے سلیم خاں صاحب
ترجمہ: سید محمود حسن قیصر امر وہی | ۷۔ ایران میں مذہب اور حکومت:
ایک منفرد اسلامی مملکت (۲) |
| | | ۸۔ تبصرہ |
| ۱۰۹ | مولانا عبد السلام قدوائی | ۱۔ تہذیب جدید کی تشکیل |
| ۱۱۱ | مولانا قاضی زین العابدین سجاد | ۲۔ صحیفۂ ابراہام |

مسلمان اور روحِ جمہوریت

اکثر جدید تعلیم یافتہ مسلمان بڑی شد و مد سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جمہوریت اسلامی تعلیمات کا ایک اہم جزو ہے۔ اس دعویٰ کو تحقیق کی کسوٹی پر کسنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہاں جمہوریت کا مفہوم اس کا بیرونی ڈھانچہ یعنی نظامِ حکومت ہے یا اس کی روح یعنی کسی معاشرے کے اندر اس کے افراد میں آزادی، اخوت و مساوات کا احساس۔ اگر اس دعویٰ سے یہ مراد ہو کہ اسلام نے اپنے پیروؤں کو کسی مخصوص جمہوری نظامِ حکومت کا پابند کیا ہے تو اسے صحیح ثابت کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جمہوری نظام تاریخ میں زمانی اور مکانی احوال کے مطابق نئے نئے روپ اختیار کرتا رہا ہے اور آج بھی دنیا میں اس کی متعدد اور مختلف شکلیں ہیں۔ اسلام نے ان میں سے کسی شکل کو بھی مسلم معاشرے کے لیے لازمی نہیں قرار دیا ہے۔ لیکن اگر دعویٰ کا مفہوم یہ ہے کہ اسلامی معاشرے کی تشکیل میں جمہوریت کی حقیقی روح یعنی اس کے افراد کو نسل و نسب کی تفریق کے بغیر مناسب حد تک آزادی دینے اور ان میں باہمی اخوت و مساوات کا احساس پیدا کرنے پر بہت زور دیا ہے تو اس کو ماننے میں کسی باخبر اور انصاف پسند انسان کو ذرا بھی تاقل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ سوال کہ مسلمانوں نے اسلام کی اس اساسی تعلیم پر کہاں تک عمل کیا ہے۔ یا اب کر رہے ہیں تو اس کے جواب میں ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس سماجی جمہوریت کا سچا نمونہ ہمیں صرف قرن اول کے اسلامی معاشرے میں نظر آتا ہے۔ اس کے بعد رواج جمہوریت مسلمانوں میں گھٹتی چلی گئی یہاں تک کہ آج دنیا بکے خصوصاً برصغیر ہند کے مسلم معاشرہ میں محض اس کی ایک پرچھائیں باقی رہ گئی ہے۔

ہمیں یہاں صرف ہندوستان کے مسلم معاشرے میں سماجی جمہوریت سے بحث کرنی ہے۔ موجودہ صورت حال پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی ہمیں یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ نسل و نسب کی تفریق ہمارے دلوں میں اس طرح جڑ بکھڑ گئی ہے کہ ہم نے اس کی بنا پر ساری ملت کو ”شریف و ذلیل“ طبقوں میں بانٹ دیا ہے اور یہی نہیں بلکہ ان دو طبقوں کو بھی متعدد ذیلی طبقوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ”شرفا“ کی درجہ شرافت کے لحاظ سے چار ”قومیں“ یا ”ذاتیں“ قرار دی ہیں — سید، شیخ، مغل، پٹھان، اور ”رذیلیوں“ یا ”کیموں“ کی ان کے پیشوں کے لحاظ سے بے شمار ”ذاتیں“ بنا دی ہیں جن میں اونچ نیچ کا فرق اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ جن لوگوں کا کام معاشرے کے لیے زیادہ ضروری اور مفید ہے۔ وہ بہت ہی ”نیچ ذات“ کے اور جن کا کام کم ضروری اور مفید ہے، وہ مقابلہ ”اونچی ذات“ کے سمجھے جاتے ہیں۔ دین مبین اور عقل سلیم کی اس توہین کو دیکھ کر بے اختیار دل سے یہ فریاد نکلتی ہے سہ

گر مسلمان ہیں است کہ حافظ دارد

وائے گر پس امروز بود فردائے

اور پھر ہماری اس ریاکاری کو دیکھئے کہ آج بھی ہم زبان سے الکاسب حبیب اللہ کہتے ہیں مگر دل میں مفید ترین پیشوں کے ذریعے کسب حلال کرنے والوں کو پست و ذلیل سمجھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ کھلم کھلا حقارت و اہانت کا برتاؤ کرتے ہیں لیکن اگر ان غریبوں میں سے کوئی دولت، علم، جاہ و منصب حاصل کر لے تو ہم

اس کے ساتھ ظاہری اخلاق برتنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے بلکہ ضرورت کے وقت خوشامد درآمد سے کام لینے میں بھی نہیں تامل نہیں ہوتا۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ اس ذلت نفس کی تلافی کے طور پر ہم بیٹھتی بچے ناک بھوں پڑھا کر کہتے ہیں۔ "چار حرف پڑھ لیے۔ چار پیسے کمایے یا اونچی کرسی پر جا بیٹھا تو کیا ہوا" ہے تو وہی جُلاہا (یا دھنیا یا گنجر یا ایا تصائی) ہم نے اوپر کہا تھا کہ سماجی جمہوریت کی رُوح جو کبھی دین اسلام کی تعلیم نے مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی، گھٹتے گھٹتے اب محض پرچھائیں ہی رہ گئی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ الحمد للہ ابھی تک مسجدوں میں نماز کے وقت یہ رُوح پرور نظر دکھائی دیتا ہے۔

ایک ہی صفت میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

مگر اس رسمی دینی جمہوریت میں خلوص کتنا ہے؟ یہ بات اسی سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ مسجد سے باہر نکلتے ہی بلکہ خود مسجد کے اندر نماز ختم ہوتے ہی وحدت کثرت کا مساوات، نسلی و طبقاتی تفریق کا، اخوت، بندگی اور بندہ نوازی کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔

بچ پوچھیے تو ہم آپ جیسے "شرفا" یعنی اونچے اور متوسط طبقے کے لوگوں کو بھولے سے بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ ذات پات کی یہ درجہ بندی قائم کر کے وہ اسلام کی توہین کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دین اور اخلاق تو اسلام میں محض ضمنی حیثیت رکھتے ہیں۔ اصل اسلام یہ ہے کہ ملت اسلامی کو سیاسی قوت و اقتدار حاصل ہو۔ مگر ہم سادہ دل کبھی یہ نہیں سوچتے کہ یہ ادنیٰ مقصد بھی جو ہمارے نزدیک منتہا ہے نظر اور مدعا ہے اسلام ہے، اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک ملت بہت سے بھوٹے چھوٹے اونچے نیچے معاشروں کے بجائے ایک ہموار ہم سطح متحد معاشرہ

نہ بن جائے۔

اس موقع پر ہمیں ایک واقعہ یاد آتا ہے جس سے اہل نظر ذوق اور اہل دل عبرت حاصل کر سکتے ہیں۔ ۱۹۲۷ء کا ذکر ہے جب جامعہ ملیہ اسلامیہ قریل باغ دہلی میں کرایے کے چند چھوٹے چھوٹے مکانوں میں بستی اور کام کرتی تھی۔ مسیح الملک حکیم اہل خاں اُن دنوں امیر جامعہ تھے اور انھیں دن رات یہ لگن رہتی تھی کہ جامعہ کے لیے جو برطانوی حکومت کی آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتی تھی، اور سرکاری امداد نہ پانا چاہتی تھی، نہ پاسکتی تھی، اتنے وسائل فراہم کر دیں کہ وہ فراغت کی نہیں تو کم از کم عسرت کی زندگی بسر کر سکے۔ چنانچہ جب کبھی کوئی صاحب دولت جو صاحب خیر بھی ہو، دہلی آتا تو وہ اسے جامعہ ملیہ لاتے اور اس سے اس کے ظرف کے مطابق مالی امداد حاصل کرتے۔ ایک بار بیگم بھوپال نواب سلطان جہاں بیگم دہلی تشریف لائیں، حکیم صاحب نے انھیں جامعہ کی زیارت پر آمادہ کر کے راتوں رات ایک جلسے کا انتظام کیا۔ صبح نو بجے بیگم صاحبہ تشریف لائیں تو انھوں نے دیکھا کہ جامعہ کے استادوں اور طالب علموں اور شہر دہلی کے چند معززین کے علاوہ قریل باغ اور آس پاس کی بستیوں میں رہنے والے میوانی کسان اور مزدور بڑی تعداد میں جلسے میں پراج رہے ہیں۔ بیگم صاحبہ نے اپنی تقریر کا آغاز کچھ اس طرح کیا:

”حکیم صاحب، جامعہ کے استادو اور بچو!

مجھے یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی کہ آپ کے آج کے ہمانوں میں زیادہ تر ہمارے وہ غریب بھائی ہیں جو اپنا خون پسینہ ایک کر کے کڑی مشقت کے ذریعے غلہ اُگاتے، خود آدھا پیٹ کھاتے اور ہمیں پیٹ بھر کھلاتے ہیں، خود جھونپڑیوں میں رہتے اور ہمارے رہنے کے لیے مکان بناتے ہیں یاد رکھیے یہ لوگ قوم کی جڑیں ہیں۔ انھیں کھاد اور پانی دے کر مضبوط بنائیے تبھی ہماری قوم نشوونما پا کر ایک تناور درخت بن سکتی ہے.....“

جامعہ ملیہ کے استادوں اور بچوں نے اس نصیحت پر کان دھرا اور تھوڑا بہت عمل بھی

کیا چنانچہ آج بھی اس کا اسکول آف سوشل ورک سماجی فلاح و ترقی کے کاموں کے لیے سماجی کارکن تیار کر رہا ہے اور ان کی علی تربیت کے سلسلے میں اس نے آس پاس کے دیہات میں سماجی مرکز قائم کر رکھے ہیں جن میں بچوں اور بچیوں، عورتوں اور مردوں کو لکھنے پڑھنے کی تعلیم دی جاتی ہے۔ انھیں حفظانِ صحت کے اصول و شہریت کے حقوق و سر ائض بتائے جاتے ہیں۔ ان کے طبی معائنے اور دوا علاج کا بندوبست ہے، ان کو مختلف دستکاریاں سکھائی جاتی ہیں اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کی فروخت کا انتظام ہوتا ہے۔

مگر جہاں تک عام مسلمان مشرقاً، اہل علم، اربابِ دولت و جاہ کا تعلق ہے ان کی سمجھ میں ابھی تک یہ بات نہیں آئی ہے کہ درخت کی زندگی اس کی جڑوں پر منحصر ہے۔ وہ تو فلک کو رونے و قسمت کو پیٹنے اور حریفوں کو کوسنے سے جو تھوڑی بہت فرصت پاتے ہیں اُسے شجرِ ملت کی مرجھائی ہوئی چوٹی، اس کی سوکھی ہوئی شاخوں کی آبیاری اور تراش خراش کی سعی لا حاصل میں صرف کرتے ہیں۔ ان کی ساری توجہ اپنی یعنی متوسط اور اونچے طبقوں کی فلاح و ترقی پر مبذول ہے جو ان کے زعمِ باطل میں اس طرح حاصل ہو سکتی ہے کہ اپنے الگ اسکول اور کالج جو عام سرکاری اور غیر سرکاری اسکولوں اور کالجوں کے مقابلے میں کم مایہ اور کم عیار ہیں، اپنی الگ فرقہ وارانہ سیاسی جماعتیں بنائیں جو عام سیاسی پارٹیوں کے مقابلے میں غیر منظم اور بے اثر ہیں قائم کریں، مخلوط انتخاب کئے ہوتے ہوئے اپنے الگ نمائندے خواہ وہ معدودے چند ہی کیوں نہ ہوں پارلیمنٹ اور ریاستی قانون ساز اسمبلیوں میں بھیجیں۔ جہاں وہ نقار خانے میں طوطی کی آواز خود ہی بلند کریں اور خود ہی نیئیں اور اس ہمہ میں وہ مسلم عوام کو (جو ان کی نظروں میں پست اور حقیر ہیں اور جنھیں وہ الیکشن کے دنوں کے سوا ہمیشہ نظر انداز کرتے رہتے ہیں) ووٹ حاصل کرنے کی غرض سے اسلام کی دہائی دے کر پرچانے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے صوفی عارف اور شاعر برابر کہتے آئے ہیں۔

عبادت بجز خدمتِ خلق نیست بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

دردِ دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو

ورنہ طاعت کے لیے کچھ کم نہ تھے کرو بیاں

ہمیں ان کے اقوال یاد ہیں اور انھیں زبان سے دُہراتے رہتے ہیں۔ مگر جب عمل کا وقت آتا ہے تو "خدمتِ خلق" کی من مانی تاویل کر کے اسے اپنے طبقے، کنبے، خاندان یا خود اپنی ذات تک محدود کر لیتے ہیں اور "دردِ دل" کو ایسے رومانی یا روحانی معنی پہناتے ہیں جنہیں روزمرہ کی زندگی میں اپنے بے نوا بھائیوں کی مدد کرنے، بے سہاروں کو سہارا دینے و بے چاروں کی چارہ گری کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

سچی جمہوریت جو اسلام کی تعلیم کا طرہ امتیاز تھی، دو چیزوں پر منحصر تھی۔ ایک یہ کہ سب انسانوں کو خدا کی مخلوق کی حیثیت سے برابر سمجھا جائے اور ان میں تقویٰ کے سوا اور کسی چیز کی بنا پر امتیاز نہ کیا جائے۔ دوسرے ایثار و خدمت کے ذریعے غریب و امیر و محتاج و غنی کے فرق کو جہاں تک ہو سکے مٹایا جائے یا کم سے کم اتنا گھٹا دیا جائے کہ معاشی عدم مساوات کی وجہ سے معاشرہ غریب اور غریب پرورد دست گیر اور دست نگر طبقوں میں بٹ کر سماجی مساوات کو ناممکن نہ بنائے۔

یہاں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ بہت سے مسلمانوں کے دلوں میں خیر کا جذبہ اب بھی کچھ کم نہیں ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ جذبہ جس عمل کا محرک ہوتا ہے اس کا نتیجہ حسب مقصود نہیں بلکہ سراسر خلاف مقصود نکلتا ہے یعنی خیر جس کا حقیقی مقصد زردار اور نادار طبقوں کے فرق کو کم کرنا ہے "خیرات" بن جاتی ہے جس سے یہ فرق اور زیادہ نمایاں، مسلم اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ مستحق سائلوں کو بھی غیر مستحق گدا گردوں کی طرح در بدر پھرنا اور ذلت و مسکنت کے ساتھ ایک ایک کے سامنے ہاتھ پھیلا کر پڑنا ہے۔ انفرادی خیرات کے اس پُرانے طریقے سے اجتماعی خیر کا نیا طریقہ بالکل مختلف اور ایک لحاظ سے اس کا متضاد ہے۔ نیا طریقہ جسے

انگریزی میں سوشل ورک کہتے ہیں اور اردو میں خدمتِ خلق کہنا چاہیے، یہ ہے کہ سماجی کارکن جنہیں ان کے کام کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہے خود غریب محنت کش مزدوروں کسانوں اور بے روزگاروں کے گھر جاتے ہیں اور موقع شناسی و خوش اسلوبی سے انہیں اپنی بے غرض ہمدردی اور خیر خواہی کا یقین دلا کر اور ان کے دلوں کو ہاتھ میں لے کر ان کے اندر اصلاح و ترقی کا دلولہ پیدا کرتے ہیں اور پھر داسے دے قدے سخنے ان کی مدد اس طرح کرتے ہیں کہ کچھ دن میں وہ خود اپنی مدد کرنے کے قابل ہو جائیں۔

یوں تو اس خدمت کو انجام دینے کے لیے سوشل ورک کے سرکاری محکمے سارے ملک میں قائم کیے گئے ہیں مگر عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ اس میدان میں غیر سرکاری تنظیموں کے کارکن زیادہ خلوص اور لگن کے ساتھ کام کرتے ہیں۔ مغربی ملکوں میں تو اس طرح کی تنظیمیں بے شمار ہیں مگر ہندوستان میں بھی ہندوؤں، عیسائیوں جینیوں اور پارسیوں کی متعدد انجمنیں سرگرم عمل ہیں۔ مسلمانوں میں بھی چند ائمہ کے بندے اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے طور پر کچھ کام کر رہے ہیں مگر کوئی ایسی مرکزی تنظیم موجود نہیں جو ان متفرق کوششوں کو ایک سلسلہ میں مربوط کر کے انہیں مستقل اداروں کی شکل دے کر اس طرح کے اداروں کا جال سارے ملک میں پھیلائے اور سب سے ضروری اور سب سے مشکل فرض یعنی سماجی کارکنوں کی باقاعدہ تربیت کا کام انجام دے۔ مگر یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب ہمارے دل میں حقیقی روحِ جمہوریت یعنی اخوت و مساوات کا احساس جو اسلام کا مبارک عطیہ تھائے سرے سے زندہ ہو جائے اور نسلی شرافت و ذالت، طبقاتی بلندی و پستی کی تفریق جو جاگیر داری نظام کی منحوس میراث ہے، حوتِ غلامی کی طرح مٹ جائے۔

آخر میں مسدس حالی کے جو کسی زمانے میں ہمیں درِ زبان تھا اور اب زینتِ طاقِ نیاں ہو گیا ہے۔ تین بندشیں لیجیے جن میں خلقِ خدا کی محبت و خدمت سے متعلق اسلامی تعلیم کو ڈھرایا گیا ہے اور ہمیں غیرت دلانے کے لیے ہمارے اور دوسروں

کے طرز عمل کا مقابلہ کیا گیا ہے۔

یہ پہلا سبق تھا کتاپ ہدی کا
کہ ہے ساری مخلوق کسبہ خدا کا
وہی دست ہے خالق دوسرا کا
خلاق سے ہے جس کو رشتہ ولا کا

یہی ہے عبادت، یہی دین و ایمان
کہ کام آئے دنیا میں انسان کے انسان
عمل جن کا ہے اس کلام متیں پر
وہ سرسبز ہیں آج روئے زمین پر
تفوق ہے ان کو کہیں وہیں پر

مدار آدمیت کا ہے اب انھیں پر
شریعت کے جوہم نے پیمان توڑے
وہ لے جا کے سب اہل مغرب نے جوڑے
عروج ان کا جو تم عیاں دیکھتے ہو
جہاں میں انھیں کامراں دیکھتے ہو
مطیع ان کا سارا جہاں دیکھتے ہو
انھیں برتر از آسماں دیکھتے ہو

یہ نثرے ہیں ان کی جو امر دیوں کے
نتیجے ہیں آپس کی ہمدردیوں کے

قرآن مجید کے اندازِ گفتگو

میں

معیارِ تہذیب اور رواداری

مولانا سید علی نقی النقی

حرفِ اولیں

”رواداری“ کے معنی انکارِ حق اور اقرارِ باطل کے نہیں ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مخالفِ حق سے ایسے انداز میں مخاطب ہو یا اُس کے سامنے بات ایسے پیرائے میں پیش کی جائے کہ کلام کی تلخی اور اندازِ گفتگو کی درشتی اُسے حق کی طرف متوجہ ہونے میں سدا رہ نہ ہو۔ اس میں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ حق کو صاف لفظوں میں اُس کے سامنے نہ لایا جائے کہ وہ انکار پر تل جائے بلکہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ اس کے خود ضمیر میں تلاشِ حق کی خلش پیدا ہو اور وہ خود اپنے آزاد ضمیر کے فیصلے سے حقیقت تک پہنچنا چاہے تو پہنچ جائے۔

اس کی مثالیں پیشوایانِ اسلام کے کلماتِ طیبہ میں بہت ہیں مگر سردست ہم

صرف قرآن مجید سے اس کی مثالیں پیش کرتے ہیں :

(۱)

پہلا پارہ - سورہ بقرہ :

وقالون تمت النار الا يا ماعد ودة ط ق ل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدا أم تقولون على الله ما لا تعلمون (۸۰) بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصعب النار هم فيها خالدون (۸۱) والذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك اصعب الجنة هم فيها خالدون (۸۲)

"اور اُن کا قول ہے کہ ہمیں دوزخ کی آگ تو چھو بھی نہیں سکتی سو چند گنتی کے دنوں کے : کہہ کیا تم نے اللہ سے کوئی عہد نامہ کر لیا ہے کہ اللہ اپنے عہد کے خلاف کبھی نہ کرے گا یا تم بے جانے بوجھے خود ہی اللہ پر ایک بات عائد کر رہے ہو۔ کیوں نہیں جو بھی برا کام کرے گا اور اس کے تصور اس پر حادی ہو جائیں گے تو یہی لوگ دوزخ والے ہوں گے کہ وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور جو ایمان لائیں اور اچھے اعمال کریں تو یہ لوگ بہشت والے ہیں کہ وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔"

مخالف کے قول کی رد میں بحث اور مناظرہ ایک طرح کی جنگ کی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں عموماً سخت سے سخت الفاظ استعمال کرنا زور بیان کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے مگر قرآن مجید ایسے موقع پر بھی ملائمت کی مثال قائم کرتا ہے۔ وہ مخالف کی بات کو ایک دم یہ نہیں کہہ دیتا کہ بالکل غلط ہے، بھوٹ ہے، صریحی بہتان ہے وغیرہ وغیرہ۔ بلکہ وہ روادارانہ انداز اختیار کر کے خود مخالف کے ضمیر کو بیدار کرنے کا سامان ہیا کرتا ہے۔

ان کا یہ دعوے تھا کہ ہمیں دوزخ کی آگ چھو بھی نہیں سکتی۔ اس کے جواب میں صرف اُن سے اس سوال پر اکتفا کی گئی ہے کہ کیا تم نے اللہ سے کوئی عہد نامہ کر لیا ہے کہ اللہ اپنے عہد نامہ کے خلاف کبھی نہ کرے گا یا تم بے جانے بوجھے خود ہی اللہ پر ایک بات عائد کر رہے ہو۔"

ظاہر ہے کہ حقیقت متعین طور پر دوسری ہی شق ہے مگر اسے مردود طور پر پیش کیا جا رہا ہے جس سے جواب کا بار مخاطب کے ضمیر پر ڈالا جا رہا ہے۔
 پھر اس کے مقابلے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ تم دوزخی ہو اور نجات مسلمانوں کا حق ہے بلکہ اس کے لیے ایک عام اصول کا اعلان کیا جا رہا ہے کہ اس معیار پر خود کر دکھ کون آخرت میں سزا کا مستحق ہو گا اور کون نجات کا حق دار۔

یہ عام اصول کیا ہے؟ اسے مولانا ابوالکلام آزاد نے بہت اچھے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ :

”جنت و دوزخ کی تقسیم قوموں کی تقسیم کی بنا پر نہیں ہے کہ کسی خاص قوم کے لیے جنت ہو اور باقی کے لیے دوزخ بلکہ اس کا تمام تر دار و مدار ایمان و عمل پر ہے۔ جس انسان نے بھی اپنے اعمال کے ذریعے بُرائی کمائی۔ اس کے لیے بُرائی ہے یعنی عذاب ہے اور جس کسی نے بھی اپنے اعمال کے ذریعے اچھائی کمائی، اس کے لیے اچھائی یعنی نجات ہے۔ خواہ وہ کوئی ہو اور کسی گروہ بندی کا ہو۔“

(ترجمان القرآن ج ۲ ص ۵۱)

(۲)

(۱- بقرہ)

وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ الْآمِنُونَ هُوَذَا أَوْ نَصْرَى تَلْكَ أَمَّا نِيْهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۱۱) بَلَىٰ مِنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَنُجْزِيَنَّ عَنْهُمْ سَبْعَ وَلاَ خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۱۱۲)

”اور وہ کہتے ہیں کہ ہرگز جنت میں داخل نہیں ہو گا مگر وہی کہ جو یہودی یا عیسائی ہو۔ یہ ان ہی کی خود رائیں ہیں۔ کہتے کہ تم سچے ہو تو اپنی دلیل پیش کرو۔ کیوں نہیں۔ جو اپنے کو اللہ کے سامنے بھکا دے اور وہ حسن عمل بھی رکھتا ہو تو ضرور اُس کے پروردگار کے یہاں اُس کا اجر ہے اور نہ انھیں کوئی خوف ہو گا اور نہ کبھی افسوس ہو گا۔“
 اس میں مخالفت کی باتوں کی رد ہے مگر اسی طرح کہ صریحی طور پر بھوٹ کو بھوٹ

اور غلط کو غلط نہیں کہا جاتا بلکہ مطلب یہ ہے کہ مخاطب خود اپنے ضمیر سے یہ فیصلہ کرے کہ یہ بات غلط ہے۔

پھر اس کے مقابلے میں مثبت پہلو کہ نجات کے مستحق مسلمان ہیں۔ اسے بھی صاف صاف "مسلمان" کے لقب کے ساتھ نہیں کہا جا رہا ہے بلکہ اوصاف بیان ہوتے ہیں کہ وہ اوصاف جس پر منطبق ہوں وہ نجات کا مستحق ہے۔

(۳)

وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون (۱۱۳)

"اور یہودی کہتے ہیں کہ عیسائیوں کا مذہب کچھ نہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہودیوں کا مذہب کچھ نہیں۔ حالانکہ یہ سب ایک کتاب کے پڑھنے والے ہیں۔ یوں ہی وہ جو علم رکھتے ہی نہیں کہنے لگے ان ہی کی سی بات اب اللہ ان کے درمیان قیامت کے دن اس کے بارے میں فیصلہ کرے گا جس میں یہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔"

مذہب باطلہ کے مروجہات نقل کرنے کے بعد سختی سے ان سب کا ابطال کرنے کے بجائے قیامت کا حوالہ دے دینا جو اسی ایک آیت میں نہیں بلکہ قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر ہے۔ مرنے والے مذہب دنیا میں لڑائی جھگڑے ختم کرنے کی ایک دعوت ہے کہ جب علی طور پر یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ تمام اختلاف ختم ہو جائیں تو پھر

۱۔ جیسے سورہ حج میں ہے۔ ان الله ليفصل بينهم

ابن کثیر لکھتے ہیں یعنی مومنوں اور یہودیوں اور نصاریوں اور مجوسیوں اور مشرکوں میں قیامت کے دن اللہ فیصلہ فرمائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔

قل يجمع بيننا وبينكم ربكم يومئذ بائعناكم بغير ما كنتم تعلمون۔ پھر حق کے ساتھ فیصلہ کرے گا اور وہ باخبر فیصلہ کرنے والا ہے۔

”جیو اور جینے دو“ پر عمل کرو اور اس فیصلے کو قیامت ہی پر اٹھار کھو کہ کون نجات کا حقدار ہے اور کون نہیں۔

(۴)

قل اتحاجوننا فی اللہ وھو بنا ورسولکم ولنا اعلیٰ اناء لکم اعمالکم ونحن لہ
مخلصون (بقرہ ۱۳۹)

”کہو کہ کیا تم ہم سے اللہ کے بارے میں بھی تکرار کرو گے وہ تو ہمارا بھی پروردگار ہے تمہارا بھی پروردگار ہے ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں تمہارے لیے تمہارے اعمال ہیں اور ہم اس کی خالص عبادت کرنے والے ہیں“

مشرکین کا یہ دعویٰ تھا کہ اللہ صرف ہمارا ہے۔ ”جواب ترکی بہ ترکی کے معیار پر اس کا یہ جواب تھا کہ غلط ہے۔ تم سے اللہ کو کیا واسطہ وہ تو اہل حق کا ہے اور اہل حق ہم ہیں لہذا وہ ہمارا ہے اور کسی کا نہیں مگر مسلمانوں کو یہ تعلیم نہیں دی گئی بلکہ انھیں یہ سکھایا گیا کہ تم اپنے کو مخاطب افراد کے ساتھ ایک سطح پر رکھ کر کہو کہ نہ وہ مخصوص ہمارا ہے نہ مخصوص طور پر تمہارا ہے۔ وہ ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی ہے۔ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لیے تمہارے اعمال ہیں۔

یہ اُس روح کا تحفظ ہے جسے پہلے سورہ النحل میں خالق کو رب العالمین کہہ کر قائم کیا گیا ہے اور دوسری جگہ ان الفاظ میں نمایاں کیا گیا ہے۔

رب السموات والارض وما بینھما ذاب المشارق

وہ تمام آسمانوں کا اور زمین کا اور اُن کے درمیان کی چیزوں کا پروردگار ہے اور تمام مشرقوں کا پروردگار ہے۔ اس سے اس برادری کی وسعت کا احساس پیدا کر لیا گیا ہے جو دوسرے کرات پر بھی حاوی ہے اور یہ مشترکہ امن و تنظیم اور حقوق عمومی کے احساس کا سنگ بنیاد ہے جس کی تمام عالم انسانی کو ضرورت ہے اور جس میں کسی قوم اور نسل کی تخصیص نہیں ہے چنانچہ مآب محسن فیض نے تفسیر صافی میں لکھا ہے۔

عورتنا ورسولکم لا اختصاص لہ بقوم دون قوم یصیب برحمتہ من

دیشاء

وہ ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی پروردگار یعنی وہ امتیازی طور پر کسی ایک قوم سے مخصوص نہیں ہے۔ اپنی رحمت کو جس پر چاہتا ہے مبذول فرماتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے لفظوں میں :

”جب سب کا پروردگار ایک ہے اور ہر انسان کے لیے اُس کا عمل ہے تو پھر خدا اور دین کے نام پر یہ تمام جھگڑے کیوں ہیں؟ کیوں ایک مذہب کا پیرو دوسرے مذہب کے پیرو کا دشمن ہو؟ کیوں ایک انسان دوسرے انسان سے نفرت کرے؟“
(ترجمان القرآن ص ۱۰۱)

اسی کو قدیم مفسرین نے اپنی زبان میں لکھا ہے چنانچہ ابن کثیر لکھتے ہیں :
”مشرکوں کے جھگڑے کو رفع کرنے کا حکم رب العالمین اپنے نبی کو دے رہا ہے کہ تم ہم سے اللہ کی توحید، اخلاق، اطاعت وغیرہ کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو۔ وہ صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ تمہارا رب بھی تو وہی ہے۔ ہم پر اور تم پر قابض بھی وہی اکیلا ہے۔ ہمارے عمل ہمارے ساتھ ہیں اور تمہارے عمل تمہارے کام آئیں گے۔“

(تفسیر ابن کثیر اردو۔ شائع کردہ فیض القرآن دیوبند ج ۱ ص ۹۶)

آخر کا جز ”ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں۔ تمہارے لیے تمہارے اعمال“ اس بنا پر بھی باہمی تصادمات کے سد باب کا بہت بڑا ذریعہ ہے کم عمر یا ہر شخص کو دوسرے پر نکتہ چینی میں مزہ ملتا ہے اور خود اپنے محاسبے کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ قرآن تعلیم دیتا ہے کہ غیر کے اعمال پر نظر کرنے سے پہلے خود اپنے کو دیکھنا چاہیے اور دوسروں سے بحث مباحثے میں بجائے ان پر نکتہ چینی کے یہ کہہ کر خاموش ہو جانا کہ ”ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں تمہارے لیے تمہارے اعمال“ اُن کے ضمیر کو بھی خود اپنے اعمال پر نظر کرنے کی حکیمانہ انداز میں دعوت ہے جس میں رواداری کا پہلو انتہائی حد تک محفوظ ہے۔

(۵)

قل یا اهل الکتاب تعالوا الى کلمة سوا بیننا و بینکم الا نعبد الا الله

ولا تشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فاذ، قولا فقولوا

اشهدوا باننا مسلمون (تیسرا پارہ - آل عمران ۶۳)

”کہیے کہ اے کتاب والو! ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں ہے کہ ہم عبادت نہ کریں اللہ کے سوا کسی کی اور اس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور ہم میں کے کچھ لوگ کچھ کو اللہ کے سوا مالک و مختار نہ سمجھ لیں۔ اب اگر یہ لوگ منہ پھرائیں تو تم لوگ کہو کہ گواہ رہنا کہ ہم مسلم ہیں۔“

پہلی روادارانہ دعوت اتحاد کو نہ ملنے کے بعد بھی جس کا آخر میں یوں اظہار کیا گیا ہے کہ اگر یہ لوگ منہ پھرائیں۔ پھر بھی ان سے مخاطب ہو کر ان کو کوئی سخت بات نہیں کہی گئی ہے کہ اس صورت میں تم یقیناً کا فر ہو، بے ایمان ہو، مشرک ہو وغیرہ وغیرہ جن میں سے ہر بات واقعہ درست تھی۔ بلکہ قرآن نے مخاطب افراد کی نسبت کسی تبصرے کو ترک کر دیا۔ اس لیے کہ اس میں تلخی پیدا ہوتی۔ اس کے بجائے بس اس پر اکتفا کی گئی کہ اچھا تم جو بھی ہو اس سے مطلب نہیں۔ ہمارے لیے گواہ رہو کہ ہم اسی دین پر ہیں جو ہمارے تمھارے مشترک مورث اعلیٰ ابراہیم کا دین ہے۔ یہ وہی قرآنی تہذیب ہے جو ”رواداری“ کے سوا اور کسی نام سے موسوم نہیں ہو سکتی۔

چونکہ سورہ آل عمران کو تمام و کمال علماء اسی واقعہ سے متعلق قرار دیتے ہیں جو نصارائے نجران سے رسول کی بحث کا ہے اور جس کا آخری نتیجہ مباہلہ کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ اس بنا پر اس سورہ کے آیات کی ترتیب مطابق تنزیل قرار دے کر اس کے مجموعی مضامین سے بھی جس کی آخری کڑی یہ آیت ہے، خالق کے انداز کلام پر روشنی ڈالی گئی ہے چنانچہ علامہ محسن فیض لکھتے ہیں:

انظر الى ما راعى في هذه القصة من	دیکھو اس واقعہ میں خالق نے کتنا حساس
المبالغة في الارساد و حسن التدبیر	کیا ہے، صحیح رہنمائی کی تمام منزلیں اور
في الحجاج بين اول احوال عيسى	آہستہ آہستہ سلسلے کے ساتھ استدلال کے
وما تعاد عليه من الالهام النافية	نام مراد ملنے کے لئے۔ پہلے عیسیٰ کے حالات

للايئة ثم ذكر ما يحل عقدتهم و
يزيل شبهتهم فلما رآئي عنادهم
ولجأهم دعاهم الى المباحلة بوج
من الاعجاز ثم لما اعرضوا عنها و
انقادوا البعض الانقياد عاد عليهم
بالار شاد و سلک طريقا اسهل و
الزم بان دعاهم الى ما وافق عليه
عيسى والانجيل و سائر الانبياء
والكتب ثم لما لم يجد ذلك ايضا
عليهم و علم ان الآيات والندرا
تعني عنهم اعرض عن ذلك وقال
اشهدوا باننا مسلمون

بیان کیے اور جو مختلف دور ان پر گزرے
تغیرات کے جو خدا ہونے کے منافی ہیں
پھر جو ان کی غلط فہمی کا منشا تھا اس کو دفع
کیا۔ اس کے بعد جب ان کی دھاندہ ہٹلی
اور سخن پروردی نمایاں ہو گئی تو ایک اعجازی
عنوان سے انھیں مباہلہ کی دعوت دی
جب انھوں نے اس سے پہلو تپی کی اور
ایک طرح سے اطاعت کے لیے سر جھکا
دیا تو پھر انھیں نصیحت شروع کر دی گئی اور
ایک زیادہ آسان طریقہ پیش کیا گیا کہ
جس چیز پر عیسیٰ اور انجیل اور تمام انبیاء
اور کتب آسمانی متفق ہیں انہی پر وہ بھی
متفق ہو جائیں۔ پھر جب اس سے بھی
فائدہ نہ ہوا اور معلوم ہوا کہ نصیحتیں اُن
کے لیے سود مند نہیں ہیں تو اُن سے سلسلہ
گفتگو موقوف کر دیا گیا بس یہ کہہ کر کہ اچھا
تم اس کے گواہ رہو کہ ہم مسلمان ہیں۔

یہ روادارانہ انداز گفتگو پیروان دین کے لیے ہمیشہ کے واسطے نمونہ ہے چنانچہ
علامہ طبری تحریر فرماتے ہیں :

هذا تأديب من الله لعباده
المؤمن وتعليم له كيف يفعل عند
اعراض المخالف بعد ظهور الحججة

(مجمع البيان طبع جديد ايران
ج ۱ - ص ۲۵۵)

یہ اللہ کی عزت سے اپنے با ایمان بندے کو
تہذیب کا سکھانا اور اس کی تعلیم ہے کہ وہ کس
طرح کا رویہ اختیار کرے اُس وقت کہ جب
مخالف دلائل کے پیش ہو جانے کے بعد بھی
ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔

(۶)

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّثْلُ خَلْقٍ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَا يَنبَغِي لَهُمَا ذِلَّةٌ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ

(سورہ ائمہ آیت ۱۸ اچھٹا پارہ)

”اور یہودیوں اور عیسائیوں کا قول ہے کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں کہیے کہ وہ پھر بھلا تمہارے گناہوں کی سزا کیوں دینے لگا بلکہ تم بھی اس کے خلقت میں سے کچھ انسان ہو۔ وہ جسے چاہتا ہے بخشتا ہے اور جسے چاہتا ہے سزا دیتا ہے اور اللہ کے لیے سلطنت ہے آسمان اور زمین کی اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب کی اور اس کی طرف پلٹ کر جانا ہے“

کسی جماعت کو من حیث الجماعت یہ زعم نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ کے ساتھ اس کا کوئی خاص رشتہ ہے جس کی بنا پر اس کے اعمال کا محاسبہ نہ ہوگا۔ یہود اور نصاریٰ اسی زعم میں مبتلا ہو گئے تھے جس کی رد ہو رہی ہے مگر رد کا انداز دیکھنا چاہیے کتنا غلط ہے۔ ان کے جواب میں ایک ایک کر کے ان کی سیاہ کاریوں کی فہرست پیش کی جاسکتی تھی کہ تم ایسے، تم ایسے، تم ایسے، اس کے بعد بھلا تمہارا منہ ہے کہ تم کہو ہم اُس کے بیٹے اور چہیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد کی منزل تھی۔ تم نہیں ہم کہ کہاں تم اور کہاں ہم۔ ہم ایسے ہیں اور ہم ایسے تو اگر کوئی اُس کا بیٹا اپنے کردار کی بنا پر ہو سکتا ہے تو وہ ہم ہو سکتے ہیں نہ کہ تم۔ اور اس کے موجب تو ہم ہیں تم نہیں۔

عام بحثم بحثا اور اس کا عرف عام میں نام ”مناظرہ“ ہے اس میں یہ سب ہونا چاہیے تھا مگر ان کے ایسے غلط دعوے کے جواب میں قرآن نے میدان گفتگو میں کیا سبک خراشی اختیار کی ہے۔

پہلے خود ان کے ضمیر کو بیدار کرنے کے لیے ایک سوال کیا کہ: پھر بھلا وہ تمہیں تمہارے گناہوں کی سزا کا ہے کو دے گا۔ اس میں اس ادعا کے اثر کا اظہار

مضر ہے کہ جس جماعت کو یہ تصور پیدا ہو جائے ”وہ پھر عذاب الہی سے بالکل بڑھ جائے گی۔ اس کے بعد بس یہ کہا کہ کسی خصوصیت کا ادعا اپنے منہ سے اپنے لیے کرنا کسی جماعت کے لیے ٹھیک نہیں۔ سب آدمی اُس کے مخلوق ہیں۔ تم بھی اُن میں سے ہو۔ پھر بجائے اس کے کہ اُن کے قطعی عذاب کے حقدار ہونے کا اعلان کیا جائے ایک عام بات کہہ دی کہ :

”وہ جسے چاہتا ہے معاف کر لے اور جسے چاہتا ہے سزا دیتا ہے یعنی ہر آدمی کو اس کی بارگاہ میں ”بیم ورجاء“ کی کیفیت رکھنا چاہیے اور اُس کا یہ چاہنا کچھ بلا وجہ تھوڑی ہوتا ہے۔ یہ خود انسان کے اعمال کی کیفیت اور گناہوں کی مقدار سے وابستہ ہے اور اللہ کے کائنات کی وسعت کے درمیان یہ انسان ضعیف، البنیان ہے اسی جو خودی کے زغم میں مبتلا ہو کر ”میں“ اور ”ہم“ کی ڈینگیں مارے۔

(۷)

قل یا اهل الکتاب هل تنقمون منا الا ان اٰمنا باللہ وما انزل الینامن
قبل واث اکثر کفر فاسقون۔ (مائدہ آیت ۶)

”کہیے کہ اے اہل کتاب ہماری کس بات سے تم ناراض ہو سوا اس کے کہ ہم اللہ اور اُس پر جو ہماری طرف اتارا گیا اور جو پہلے اُترا تھا، اُس پر ایمان لائے ہیں اور یہ کہ تم میں سے زیادہ تر بد اعمال ہیں۔“

حقیقت امر تو یہ ہے کہ وہ سب ہی فاسق یعنی بد اعمال تھے۔ اس لیے کہ کافر تھے اور کون کافر ہے جو فاسق نہ ہو لیکن کسی جماعت کو من حیث المجموع کوئی بُری بات کہی جائے کہ تم ایسے ہو تو وہ زیادہ تلخ ہوتی ہے، بہ نسبت اس کے کہ یوں کہا جائے کہ تم میں سے بہت سے ایسے ہیں تو ہر ایک کے لیے ناگواری کم ہو جاتی ہے کہ وہ ممکن ہے ان بہت میں نہ ہو لیکن اگر ظرت ذہن میں فائدہ اٹھانے کی صلاحیت ہو تو لمحہ فکریہ باقی رہتا ہے کہ کہیں میں تو ان بہت میں نہیں ہوں۔

یہ انداز بالکل ”رواداری“ ہی کی بنا پر ہے ورنہ کہنا درحقیقت یہی ہے کہ تم لوگ

ہمارے صرف اس لیے دشمن ہو کہ ہم ایمان اختیار کیے ہوئے ہیں اور تم کافر باعمال
 اور بے ایمان ہو جیسا کہ جناب شیخ الطائفہ نے تحریر فرمایا ہے :

علی التلطف للاستدعاء ومعنى الآية یہ انداز تبغیر گفتگو میں مخاطب کے ساتھ
 هل تكوهون الا ايماننا وفسلكم رعایت برتنے کی بنا پر ہے۔ مطلب یہی
 ہے کہ تم اس لیے ہم سے ناراض ہو کہ ہم (تبیان)

با ایمان ہیں اور تم ناسق ہو۔

(۸)

قل هل انبئكم بشيئ من ذاك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب
 عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئک شر مکانا
 وأضل عن سواء السبیل (مائدہ آیت ۶۱)

تکبیر کہ کیا میں بتاؤں کہ اس سے زیادہ انجام میں الشّر کے یہاں برا کون ہے ؟
 وہ جس پر الشّر نے لعنت کی ہو اور جس پر وہ غضب ناک ہوا اور جن میں اُس نے کچھ کو
 بندروں اور سوروں کی شکل میں کر دیا اور جس نے معبود باطل کی پرستش کی ہو یہ لوگ
 درجہ کے محاذ سے بدتر اور سیدھے راستے سے زیادہ ہٹے ہوئے ہیں۔

قبل کی آیت میں جن چیزوں سے اہل کتاب کے ناراض ہونے کا بیان ہے
 وہ تو کوئی بری چیزیں نہیں تھیں۔ لیکن اب یہ خاص طفر کے انداز میں خود انھیں ان
 کے کردار اور اس کے نتائج کا جائزہ لینے کی دعوت ہے کہ اگر بالفرض تمھاری اراضگی
 کی بنا پر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ باتیں بری ہیں تو اس سے زیادہ بری باتیں ہم سے سنو اور
 اب یہ باتیں جو بیان ہو رہی ہیں خود اسی جماعت میں ہیں جن سے بات ہو رہی ہے جیسا کہ
 طنطاوی جوہری نے بھی لکھا ہے :

هو لاد هم اليهود بعد هم الله یہ یہودی لوگ تھے۔ انھیں الشّر نے
 من رحمتہ و مستخ بعضہم قردة و اپنی رحمت سے دور کیا اور ان میں سے
 خنازیر و هم اصحاب السبت۔ بعض کو بندر اور سوروں کی شکل میں مسخ کیا اور

وہ بہت دالے لوگ تھے۔

(البحار فی تفسیر القرآن الکریم ج ۳)

مطبوعہ مصر ۱۳۴۳ھ ص ۱۰۹)

مگر کھل کر یہ نہیں کہا جاتا کہ تم ایسے ہو۔

یہ وہ بلیغ انداز گفتگو ہے جس کے اختیار کرنے پر سطحی نگاہ والوں کا اسے عقائد و
مسلمات پر ضرب کاری قرار دینا لازمی ہے۔ مفسرین نے ان پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے چنانچہ
شیخ الطائفہ لکھتے ہیں :

إنما قال بشر من ذلک، وان لم یکن من المؤمنین شیء وکذلک قوله ادلک
شروکنا علی الانصاف فی الخطاب و المظاہرة فی الحجاج لأن الکفار یعتقدون
أن هؤلاء اشواروات ما فیہم شرف یرفع علی ما یعتقدونہ (تبیان)
کہا "اس سے زیادہ برا" حالانکہ اہل ایمان میں جو باتیں تھیں وہ بری نہ تھیں
اسی طرح آخر میں یہ لوگ درجہ کے لحاظ سے بدتر ہیں "یہ الفاظ مخاطب کے ساتھ
منصفانہ رویہ اختیار کرنے اور بحث میں اسے "درخانہ" تک پہنچانے کے لیے ہیں
چونکہ کفار کا تو اعتقاد یہی ہے کہ یہ لوگ بہت برے ہیں اور جو باتیں ان میں ہیں وہ
شر ہیں، تو کلام ان کے اعتقادات کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔
شیخ محمد جواد نقیہ لکھتے ہیں :

المعنی قل یا محمد لأعداء الدین	مطلب یہ ہے کہ دشمنان دین و حق سے جو
والحق الذین یستہزأون من الاسلام	اسلام اور اذان کا مذاق اڑاتے ہیں کہیے
والاذان قل لہم ان کان الایمان	کہ اگر ایمان لانا اللہ اور اس کی کتابوں پر
باللہ وکتبہ شیء یوجب النقمۃ	کوئی بُری بات ہو جو ناراضگی کا باعث ہو سکے
فناخبرکم بشر من ذلک	تو میں تمہیں اس سے زیادہ بُری باتیں
(التفسیر الکاشف ج ۳ ص ۸۷)	بتاتا ہوں۔

(۹)

قل اغیر اللہ اتخذ ولیا خاطر السموات والأرض هو یطعم ولا یطعم قل
إنی امرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشرکین قل إنی أخاف
أن عصیت ربی عذاب یوم عظیم من یصوت عنه یؤذ فقد مر حده و
ذلک الفتن البئین۔

(ساتواں پارہ سورہ انعام آیات ۱۳-۱۵-۱۶)

”کہیے کہ کیا کسی دوسرے کو میں سر پرست بناؤں اللہ کے سوا جو آسمانوں اور
زمین کا وجود میں لانے والا ہے اور وہ روزی دیتا ہے اور اسے کوئی روزی نہیں پہنچاتا
کہیے کہ میں مامور ہوں اس پر کہ اول درجہ کامل رہوں اور یہ کہ تمہیں مشرکین میں سے نہیں
ہونا چاہیے۔ کہیے کہ میں ڈرتا ہوں اگر اپنے پروردگار کی نافرمانی کروں ایک بہت بڑے
دن کے عذاب سے۔ وہ (عذاب) اس دن جس سے الگ رہا، اُس پر اُس (خالق)
نے بڑا رحم کیا اور یہ نمایاں کامیابی ہے۔“

یہ سب باتیں جو مذکورہ تین آیتوں میں مسلسل دوسروں کو کہی جا رہی ہیں لیکن نہ
اُن کو مخاطب بنا کر نہ اُن سے متعلق کر کے بلکہ سب اپنے اوپر رکھ کے کہا جا رہا ہے۔
یہ بھی ایک رواداری کا انداز ہوتا ہے جو کبھی کبھی دوسرے کے ضمیر کو متاثر بنا دیتا ہے۔

(۱۰)

ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون

(انعام آیت ۲۱)

”اور اُس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا کہ جو اللہ پر بھڑپھڑت تہمت لگائے یا اُس کی
آیتوں کو جھٹلائے۔ بلاشبہ جو ظالم ہوں وہ کسی طرح کی بہتری حاصل نہیں کر سکتے۔“
اس مضمون کی آیتیں قرآن مجید میں کئی جگہ ہیں مثلاً گیارہویں پارے میں سورہ
یونس، آیت ۱۷۔

فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون

ان میں جو صورت مجھے محسوس ہوتی ہے وہ بڑا روادارانہ انداز تبلیغ ہے کہ کھل کر مخالفین کو نہیں کہا جاتا کہ تم ظالم ہو بلکہ اس طرح گفتگو کر کے خود انہیں غور کرنے کی دعوت دی جاتی اور ان کے ضمیر کو بیدار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ یاد رکھو اگر میں غلط دعوائے رسالت کرتا ہوں اور خدا کی طرف منسوب کر کے غلط کلام پیش کرتا ہوں تو بلاشبہ مجھ سے بدتر ظالم کوئی نہیں اور اگر میں ٹھیک کہتا ہوں مگر تم یا کوئی اس کی تکذیب کرتا ہے تو اس سے بڑھ کر ظالم کوئی نہیں اور بہر حال جو ظالم ہوں وہ کبھی فلاح یعنی دین و دنیا کی بہتری حاصل نہیں کر سکتے۔

اکیسویں پارے میں سورہ عنکبوت آیت ۶۸

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ

مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ -

”اور کون زیادہ ظالم ہے اُس سے کہ جو اللہ پر غلط باتیں منڈھے یا حق کو جھٹلائے جب وہ اُس کے پاس آئے۔ کیا دوزخ میں ٹھکانا نہیں ہے کافروں کا؟“
اس میں بھی اپنے کو اور مخاطب کو بالکل ایک سطح پر رکھ کے بات کہی گئی ہے۔
”ہم دونوں میں سے کون زیادہ ظالم ہے“ کے بعد کافروں کے دوزخی ہونے کے ذکر کو بھی لفظاً ایک سے متعلق نہیں قرار دیا جاسکتا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جو زیادہ ظالم ہے وہی صریحی حقیقت کا منکر یا افتراء کے جرم کا مرتکب ہے اور وہ بھی کون افتراء اللہ پر یا اُس کی آیتوں کا صریح انکار لہذا اُس کا ٹھکانا دوزخ کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اب تم سوچو کہ وہ کون ہے؟

جو بیسویں پارے کی پہلی آیت۔

(سورہ زمر ۲۲) اس طرح ہے۔

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي

جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ -

”تو اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ پر چھوٹ تہمت لگائے اور سچائی

کو جب وہ اُس کے پاس آئے جھٹلائے۔ کیا کافروں کا ٹھکانا دوزخ ہی میں نہیں ہے؟ اس میں پہلی آیتوں کی نسبت بس اتنا فرق ہے کہ ان آیتوں میں دونوں باتوں اللہ پر جھوٹا ہمت لگانے اور سچائی کے جھٹلانے کو آد کے ساتھ کہا گیا تھا جس کے معنی ہیں "یا" اور یہاں و کے ساتھ کہا گیا ہے جس کے معنی ہیں "اور" مگر مطلب اس کا بھی ہمارے خیال میں وہی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بڑے ظالم ہیں۔ اب تم اپنے ضمیر کی آواز سے فیصلہ کرو کہ ان میں سے کسی ایک کی زد میں آتا ہوں یا تم آتے ہو۔

وہ خصوصیت جسے ہم "رواداری" سے تعبیر کرتے ہیں، اس میں بھی محفوظ ہے۔ ہاں۔ عام مفسرین نے دونوں فقروں کو مشرکین ہی سے متعلق قرار دیا ہے کہ وہی مفتری ہیں اور وہی تکذیب کرنے والے ہیں مگر میرے ذہن میں ہمیشہ ان آیتوں کا وہی مفہوم آیا ہے جس کی بنیاد پر میں نے اس کو "رواداری" کے تحت میں داخل کیا ہے۔ بالآخر مفسرین میں بھی بعض ایسے مل گئے جو مجھ سے متفق ہیں چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں جس کا اردو ترجمہ بھی ہو گیا ہے (تفسیر ابن کثیر اردو، پارہ ۱۰ ص ۴۷) لکھا ہے "یعنی اُس شخص سے بڑھ کر کوئی ظالم نہیں جو اللہ پر جھوٹ باندھے کہ اللہ نے اسے پیغمبر بنا کر بھیجا ہے اور پھر اُس سے بڑھ کر کون ظالم ہوگا جو اللہ کی آیتوں اور دلائل وبراہین کو جھٹلاوے؟"

پھر سورہ یونس والی آیت کے تحت میں بھی اس جملے کے یہی معنی لکھتے ہیں کہ: "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اُس سے بڑھ کر ظالم اور سرکش کون ہو سکتا ہے جو اللہ پر بہتان باندھتا ہے، خدا کے بارے میں جھوٹی باتیں بناتا ہے اور جھوٹ موٹ یہ دعوے کر بیٹھتا ہے کہ وہ خدا کا بھیجا ہوا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی مجرم اور گنہگار نہیں ہو سکتا۔" (پارہ ۱۰ یقذرون ص ۲۵)

مصر کے مشہور صاحب قلم شیخ طنطاری جو ہری کا ذہن بھی گیا ہو ہیں پارے کی سورہ یونس والی آیت کے پہلے جملے میں اس مفہوم کی طرف گیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے اس

میں بھی فریقِ مخالف کے عمل کو سمجھ دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

فمن أظلم ممن يفتري على الله كذبا
سواء كان باسناد قول إلى الله تعالى
ليريقله بادعاً النبوة أم بادعاً
أن الله شريكاً أولداً
(الجواهر في تفسير القرآن الكريم)
ج ۶ طبع مصر ۱۳۴۶ھ ص ۴۷

اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا کہ بر اللہ پر غلط تہمت رکھے خواہ نبوت کا دعویٰ کر کے ایک ایسے قول کی نسبت اللہ کی طرف سے کر جو اصلیت نہیں رکھتا یا اس دعوے سے کہ اللہ کا کوئی شریک ہے یا اولاد ہے۔

(۱۱)

قل أرأيتم أن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة فهل يهلك إلا القوم
الظالمون۔ (ساتواں پارہ انعام آیت ۴۷)

”کہیے کہ کیا تم نے غور کیا ہے کہ اگر تم پر اللہ کا عذاب آئے اچانک یا ظاہر بطاہر تو کیا سوا ظالم جماعت کے کوئی اور تباہ و برباد ہوگا؟“

قرآن مجید کا اندازِ رواداری دیکھیے کہ بہت سخت بات بھی کہتا ہے تو اس میں زیادہ سے زیادہ جو ممکن نرمی ہو، وہ پیدا کر دی جاتی ہے۔

یہاں شرط اور جزاء دونوں پر غور کیجیے۔

”اگر تم پر اللہ کا عذاب آئے اچانک یا ظاہر بطاہر کھل ہوئی جزا اس شرط کی بعد کے مضمون کے لحاظ سے یہ ہے کہ ”تم اس سے تباہ و برباد ہو گے“ مگر تباہی و بربادی کے محل پر صاف صاف مخاطب جماعت کو نہ لاکر قرآن نے جیسے بات ان سے علیحدہ کر کے کہہ دی کہ ”کیا سوا ظالم جماعت کے کوئی اور تباہ و برباد ہوگا؟“ مطلب وہی ہے مگر زرا اسے میں کلام کی غمی میں کتنی کمی ہو گئی۔ اسے وہ کیا سمجھیں جنہیں رواداری کی قدر و قیمت معلوم نہیں۔

(۱۲)

وإن كن ذكراً فقل لى عملی و لكن أعمأ لكم أنتم ربوتون مما أعمل و أنا ربى

مما قبلون (گیا ہواں پارہ - یونس ۴۱)

”اور اگر آپ کو وہ بھٹلائیں تو کہیے کہ میرے لیے اعمال ہیں اور تمہارے لیے تمہارے اعمال۔ تم بے تعلق ہو اس سے جو میں کرتا ہوں اور میں بے سروکار ہوں اُس سے جو تم کرتے ہو“

یہ وہ روادارانہ انداز تبلیغ ہے جو دوسرے کو اگر وہ عناد و انکار پر بالکل تملکا ہی ہوا نہ ہو تو اسے اپنے موقف پر غور کرنے کے لیے مجبور کر سکتا ہے۔

جنا ب شیخ الطائفہ محمد بن احسن الطوسی اپنی تفسیر تبيان میں تحریر فرماتے ہیں :

لَقِيلَ لِلنَّبِيِّ هَذَا الْقَوْلُ شَكَامَنهُ
فِي مَا يَجَاهِدُ فِي اللَّهِ الْكَفَّارُ وَالْمُؤْمِنِينَ بِهِ
الْثَوَابُ وَالْعِقَابُ وَانَمَا قَالَ عَلَى وَجْهِ
التَّلَطُّفِ لِحَصْمِهِ وَحَسَنَ الْعَشْرَةِ وَإِنْ
لَا يَسْتَقْبِلُهُمْ بِمَا يَكُونُ مِنْهُ مِنَ الْخَطَايَا
فَرُبَّمَا كَانَ دَاعِيًا لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى الْإِنْقِيَادِ
وَالنَّظَرِ فِي قَوْلِهِ

رسولؐ نے یہ الفاظ اس لیے نہیں فرمائے کہ
جو اللہ کا فوں کو سزا اور آپؐ پر ایمان
لانے والوں کو جزا رحمت فرمائے گا اس
میں آپؐ کو (معاذ اللہ) کوئی شک ہے بلکہ
یہ الفاظ آپؐ نے فرمائے اپنے مسرت
مخالفت کے ساتھ دوا داری اور تعلقات
باہمی کی خوشگوااری کے لیے اور یہ کہ
آپؐ صاف طور پر ان کے منہ پر ناگواری خاطر
بات زبان پر نہ لائیں اس طرح ہو سکتا ہے
کہ ان میں آپؐ کی بات پر غور کرنے کی تحریک
پیدا ہو۔

موجودہ دور کے مشہور صاحبِ قلم مولانا ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں :

”یعنی خواہ مخواہ جھگڑنے اور کج بحثیاں کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر میں
افتر پر دازی کر رہا ہوں تو اپنے عمل کا میں خود ذمہ دار ہوں۔ تم پر اس کی کوئی ذمہ داری
نہیں اور اگر تم سچی بات کو بھٹلا رہے ہو تو میرا کچھ نہیں بگاڑتے۔ اپنا ہی کچھ بگاڑ رہے
ہو۔“ (تفہیم القرآن ج ۲ ص ۲۸۷)

اسی اگر۔ اگر کے مفہوم کی بنا پر شیخ الطائفہ نے اس توہم کو دفع کیا کہ یہ ”اگر شک کی بنا پر نہیں ہے بلکہ فریق مخالف کے ساتھ گفتگو میں رواداری کا ایک انداز ہے۔“

(۱۳)

أَمْ يَقُولُونَ اخْتَرَاهُ قُلُوبُ انْ افْتَرَيْنَاهُ فَعَلَىٰ اجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا يَحْمُومُونَ

(بارہواں پارہ - ہودہ ۳)

”کیا یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کو گڑھ بنا ہے کہیے کہ اگر میں نے اسے گڑھا ہے تو میرے جرم کی ذمہ داری مجھ پر ہے اور میں بری ہوں اس جرم سے جو تم کرتے ہو۔“
یہ بھی ایک خاص روادارانہ گفتگو کا انداز ہے جسے سطحی نگاہ والے عقائد و سمات کے علم بردار اصول و عقائد کے خلاف قرار دے سکتے ہیں مگر حقیقت میں یہ انداز آزاد ضمیر کو معاملہ پر غور کرنے کی دعوت ہوتے ہیں۔

(۱۴)

وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مَبِينًا سَبَّحْهُمُ أَعْلَمُ بِكُمُ إِنَّ يَسَائِرَ حُكْمِهِ إِذَانُ يَشَاعِرُ بَكُمُ وَمَا أَسْرَسَلْنَاهُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا

(پندرہواں پارہ سورہ بنی اسرائیل ۵۳ و ۵۴)

”اور میرے بندوں سے کہیے کہ وہ ایسی بات کہیں جو بہت اچھی ہے۔ یقیناً شیطان ان کے درمیان جھگڑے ڈالتا ہے۔ بلاشبہ شیطان انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے۔ تمہارا پروردگار تم سے خوب واقف ہے۔ اگر چاہے اپنی رحمت تمہارے شامل حال کرے اور اگر چاہے تو تمہیں سزا دے اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو ان پر داروغہ بنا کر۔“
دونوں آیتوں کو ایک سلسلہ کا قرار دے کر مفسرین نے یہی مطلب نکالا ہے کہ مسلمان کافروں سے اس طرح کی روادارانہ بات کہیں جو بہت اچھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ: ”اللہ تم سے خوب واقف ہے۔ اگر وہ چاہے تو اپنی رحمت تمہارے شامل حال کرے اور اگر چاہے تو تمہیں سزا دے۔“ یہ اللہ سے متعلق چیز ہے۔ پیغمبر کا

اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تفسیر جلالین میں ہے :

يَقُولُوا لِلتَّعْفَارِ— وَالْكَلِمَةُ الَّتِي
ہی احسن ہی رہے کہم اعلیٰ بکرم
وہ کفار سے ایسی بات کہیں جو بہت اچھی
ہے اور وہ اچھی بات یہ ہے کہ تمہارا
پروردگار تم سے خوب واقف ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی یہی لکھا ہے :

”جو کلمہ کہہ کہ آن بہتر است یعنی با کفار۔ و مراد ازاں کلمہ این است کہ پروردگار
شما داناتر است بحال شما“ (فتح الرحمن)

شاہ عبدالقادر لکھتے ہیں :

”یعنی نہ کرنے میں سخت بات نہ کہیں۔ شیطان وسوسہ لڑائی کا ڈالتا ہے۔
جب لڑائی پڑے تو پگھلا سمجھتا ہو تو بھی نہ سمجھے“ (موضح القرآن)
یہ اس کلمہ کا احسن ”بہت اچھا ہونا اسی بنا پر ہے کہ یہ ان کے لیے باعسف
ناگواری نہیں ہوگا چنانچہ علامہ ملا حسن فیض لکھتے ہیں :

ای قولو للمشرکین الکلمۃ
التي هي احسن ولا تخاطبهم
بما يغضبهم
یعنی مشرکین سے ایسا جملہ کہیں جو بہت
اچھا ہو اور ان سے اس طرح کی گفتگو
نہ کریں جو انھیں طیش پیدا کرے اور ناپسند
ہو۔

پھر اس کے بعد یہ جملہ کہ ان الشیطان ینزغ بینہم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ
دل آزار جملہ کہنا شیطان کا کام ہے چنانچہ علامہ فیض اس کے تحت میں تحریر فرماتے ہیں :
یہیہ بینہم المزاء والشیء یلعد
المخاشنة بہم یقفی فی الفساد
شیطان ان میں جھگڑا اور شر پیدا کرتا
ہے اس لیے کہ بہت ممکن ہے سخت
کلامی سے فساد پیدا ہو یا فساد میں اضافہ
اوداد یاء الفساد

ہو۔

متاخرین اہل قلم میں کافی توضیح کے ساتھ اور مؤثر انداز میں اسی کو ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے جن کے الفاظ ذیل میں درج ہیں :

”آیت ۳۵ میں مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ منکرین اسلام سے گفتگو کرو تو پسندیدہ طریقے پر کرو۔ اس طرح کی باتیں نہ کہو جس سے باہم فتنہ و فساد پیدا ہو اور بجائے کھینچنے کے اور زیادہ لوگ متنفر ہو جائیں۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمانوں نے بعض مشرکین کو کہا تھا۔ ”انکم من اهل النار“ تم جہنمی ہو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور مسلمانوں کو اس بات سے روکا گیا کہ تعین کے ساتھ کسی انسان یا جماعت کو ایسا نہ کہیں کہ تم جہنمی ہو کیونکہ کوئی نہیں جانتا کس آدمی کا خاتمہ کس حال پر ہونے والا ہے۔ بہت ممکن ہے جسے تم جہنمی کہہ رہے ہو اسے ہدایت کی توفیق ملنے والی ہو اور اس کی جگہ جنتیوں میں ہو۔ بلاشبہ تم کہہ سکتے ہو یہ بات حق ہے اور یہ حق نہیں لیکن کسی خاص جماعت یا فرد کی نسبت حکم نہیں لگا سکتے کہ یہ ضرور جہنمی ہے۔ ایسا کہنے کا کسی انسان کو حق نہیں۔ اس موقع پر سورہ انعام کی یہ آیت بھی یاد کر لو :

ولا تستوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
كذلك نرينا اكثر امة اعلمهم بغيري ربهم مرجعهم فينبشهم بما كانوا
يفعلون (۶-۱۰۸)

اد یہ حکم بھی نہ بھولو (و جادلہم بالقی ہی اُحسن (۶-۱۲۶) جو پھیلی سورت کے خاتمہ میں گزر چکا ہے۔

غور کرو کس طرح قرآن قدم قدم پر یہ بات یاد دلاتا رہتا ہے کہ فکر میں رواداری ہونا چاہیے۔ حکم میں احتیاط ہونی چاہیے۔ تم جس بات کو حق سمجھتے ہو، اُس پر جرم جاؤ اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دو مگر یہ نہ بھولو کہ انسان کی نجات و عدم نجات کی ٹھیکے داری تمہیں نہیں دے دی گئی ہے۔ کون نجات پانے والا ہے اور کس کے لیے بالآخر محرومی ہے۔ اس کا علم خدا ہی کو ہے تمہیں حق نہیں کہ اس طرح کے حکم لگاتے پھرو۔ علاوہ ازیں اگر ایک

انسان غلط راہ چل رہا ہے تو تمہارے جہنمی کہہ دینے سے وہ جتنی نہیں بن جائے گا بہت ممکن ہے اور زیادہ اپنی غلطی میں ضدی ہو جائے پس جو کچھ بھی زبان سے نکالو ن و خوبی کی بات ہو سختی و تشویش کی بات نہ ہو۔ چنانچہ فرمایا: ”ان الشیطان یفتر بینہم“ ”شیطان چاہتا ہے لوگوں میں تفرقہ و فساد ڈالے یعنی اس طرح کا طریق کلام فرقہ و فساد پیدا کرتا ہے اور اصل مقصود کہ ہدایت و ارشاد ہے مغفود ہو جاتا ہے۔“ کوئی شخص مولانا ابوالکلام کے بارے میں ایسا تصور کر سکتا ہے کہ وہ جس ماحول میں سیاست کے علم بردار تھے، وہاں کے تقاضوں کی بنا پر انہوں نے اس پر زور دیا ہے مگر جب وہ بات جس پر زور دیا جا رہا ہے اصل خود قرآن مجید میں موجود ہے اس میں کسی بھی ماحول سے کیا مطلب۔ اسی لیے اب مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو دیکھیے۔ وہ تو دوسرے ماحول کی فرد میں مگر ان آیات کے ذیل میں انہیں بھی انہی باتوں پر زور دینا پڑا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

(پہلا حاشیہ) یعنی کفار و مشرکین سے اور اپنے دین کے مخالفین سے نفرت گو اور مباحثہ میں تیز کلامی اور مبالغہ اور غلو سے کام نہ لیں۔ مخالفین خواہ کیسے ہی ناگوار باتیں کریں مسلمانوں کو بہر حال نہ تو کوئی بات خلاف حق زبان سے نکالنی چاہیے اور نہ غصے میں آپے سے باہر ہو کر یہودگی کا جواب یہودگی سے دینا چاہیے۔ انہیں ٹھنڈے دل سے وہی بات کہنی چاہیے جو سچی ملی ہو، جو حق ہو اور ان کی دعوت کے وقار کے مطابق ہو۔

(دوسرا حاشیہ) یعنی جب کبھی تمہیں مخالفین کی بات کا جواب دیتے وقت غصہ کی لگ اپنے اندر بھڑکتی محسوس ہو اور طبعیت بن اختیار جو تین آقی نظر آئے تو فوراً سمجھ لو کہ یہ شیطان ہے جو تمہیں اکسائ رہا ہے کہ دعوت دین کا کام نہ اب ہو۔ اس کی کوشش یہ ہے کہ تم بھی اپنے مخالفین کی طرح اصلاح کو کام چھوڑ کر اسی جھگڑے اور فساد میں لگ جاؤ جس میں وہ نوع انسانی کو مشغول رکھنا چاہتا ہے۔ (تیسرا حاشیہ) یعنی اہل ایمان کی زبان پر کبھی ایسے دعوے نہ آنا چاہئیں کہ ہم

جنتی ہیں اور فلاں شخص یا گروہ دوزخی ہے۔ اس چیز کا فیصلہ اللہ کے اختیار میں ہے۔
 وہی سب انسانوں کے ظاہر و باطن اور ان کے حال و مستقبل سے واقف ہے۔“
 بے شک مولانا آزاد اور مودودی صاحب دونوں کے یہاں سلسلہ کلام میں تھوڑی
 سی پریشانی محسوس ہوتی ہے کہ بعض اجزاء تہذیب کلام اور رواداری کا پتہ دیتے ہیں
 اور بعض ایسا تصور کرتے ہیں کہ بطور خود بھی کسی کو جنتی یا جہنمی سمجھا نہیں جاسکتا۔ یہ پہلو
 ایسا ہے جسے مطلق طور پر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر خدا و رسول ہی کے نص قطعہ
 کسی کے جنتی یا جہنمی ہونے پر دلالت کریں تو بلاشبہ ہر صاحب ایمان کو اس کے
 جنتی یا دوزخی ہونے پر بھی ایمان لانا پڑے گا۔ اس کا تعلق حقیقت شناسی کے ساتھ
 ہے جس سے تہذیب گفتگو اور رواداری کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۱۵)

قل كل متربص فتربصوا ج فتعلمون من اصحاب الصراط السوي ومن
 اهتدى۔ (سولہواں پارہ طہ ۱۳۵)

”کہہ دیجیے کہ ہر ایک انتظار میں ہے لہذا تم بھی منتظر رہو تو تمہیں عنقریب معلوم
 ہو جائے گا کہ کون سیدھی راہ والے ہیں اور وہ جنہوں نے سیدھا راستا پایا ہے۔“
 یہاں بھی صاف صاف کہنے کے بجائے کہ ہم راہ راست پر ہیں اور تم باطل کی
 راہ پر ہو۔ فیصلے کو خود ان کے ضمیر اور وجدان پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تفسیر جلالین میں من
 اصحاب الصراط السوي ومن اهتدى کے تحت میں لکھا ہے۔ (نخن ام انتم
 ”یہ ہم ہیں یا تم ہو“)

یہی الفاظ بالکل مجمع البیان میں بھی ہیں۔

یہ ”یا“ بر بنائے شک نہیں بلکہ بر بنائے رواداری ہی ہے۔ طنزادی جوہری
 نے بھی یوں ہی لکھا ہے۔ (قل کل واحد منا ومنکم)

”کہہ دیجیے کہ ہر ایک یعنی ہم میں سے اور تم میں سے ہر ایک“ اور پھر آخر میں
 نحن أم أنتم ”ہم یا تم“ (الجواهر فی تفسیر القوآت الکبریم ج ۱ ص ۱۴۴)

قُلْ يَرْزُقْكُمْ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلُوبُ اللّٰهِ وَاَنَا اُوْبٰى اَكْمَلُ عَلٰى هٰدٰى اُوْ

فِي ضَلَالٍ مَّبِينٍ (بُایسواں پارہ ص ۲۴)

”کہیے کہ کون تمہیں روزی عطا کرتا ہے، آسمانوں اور زمین سے کہیے کہ اللہ اور

بلاشبہ یا ہم اور یا تم ہدایت پر ہیں یا کھلی ہوئی گمراہی میں“

یہ حقیقت حال کے بارے میں شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ ایک حکیمانہ انداز ہے

مخاطب کے لیے حقیقت پر غور کرنے کی دعوت کا جو اسے ناگوار بھی نہ ہو۔

جناب ملا محسن فیض فرماتے ہیں :

هٰوَ اُبْلَغُ مِنَ التَّصْرِیْحِ لِاَنَّهُ فِی صَوْرَةٍ

الانصاف المسکت للخصم المشاغب

یہ انداز مراحۃً اظہار حق سے زیادہ موثر ہوتا

ہے اس لیے کہ یہ اپنے اس فریق کو جو ہٹ دھرم

کر رہا ہے اپنے برابر کی سطح پر رکھ کر اُسے

قائل کرنے کی ایک منصفانہ صورت ہوتی ہے۔

تفسیر جلالین میں ہے :

فِی الْاِبْهَامِ تَلَطَّفٌ بِهَمْ دَاعٍ اِلٰی

الایمان

اس غیر معین طور پر مبہم انداز بیان میں ان

کے ساتھ ایسی روداداری ہے جو انہیں

ایمان کی محرک ہو سکتی ہے۔

جناب شیخ الطائفہ فرماتے ہیں :

انما قال وانا اذ ایا کمر علی وجه

الانصاف فی الحجاج دون الشک لما

يقول القائل لغیره اُحد ناکاذب

وان کان هو عالماً بالکاذب وعلی

هذا قال ابوالاسود الدؤلی فی اهل

البيت

”ہم یا تم“ کی نفی میں بحث میں منصفانہ انداز

اختیار کرنے کی بنا پر ہیں، نہ کہ شک کی بنا

پر۔ جیسے کہ کہنے والا دوسرے سے کہے کہ

ہم میں ایک ضرور جھوٹا ہے حالانکہ وہ واقف

ہے کہ جھوٹا کون ہے۔ اسی صورت پر ابوالاسود

دؤلی نے اہل بیت کے بارے میں شعر کہے

ہیں کہ یہ کہنے بنی قشیر کہتے ہیں کہ تم طویل زمانہ

يقول الادولون بنو قشير
طوال الدهر ما تنسى عليا
أحب محمداً حباً شديداً
و عباساً و حمزة و الوصيا
فهرعم النبي و أقر بوه
أحب الناس كلهم إلينا
فان يك همهم رشداً صبههم
ولست بخطي إن كان غيتا
ولم يقل هذا مع الله كات
شا كافي محبتهم و الله هدى
و طاعة

گزرنے پر بھی علی کو نہیں بھولتے۔ میں تو پیغمبر
سے بھی شدید محبت رکھتا ہوں اور عباس
اور حمزہ سے اور وصی رسول سے بھی رسول
کے چچا زاد بھائی اور ان کے اقربا تمام خلق
میں مجھے سب سے زیادہ محبوب ہیں تو اگر
ان کی محبت صحیح راہ ہے تو میں اسے پائے
ہی ہوئے ہوں اور اگر وہ گمراہی بھی ہے
تو بھی وہ مجھ سے پھوٹ نہیں سکتی۔ اور شاعر
نے یہ اُن کی محبت میں شک کے ساتھ
نہیں کہا تھا نہ اس کے ہدایت اور اطاعت
خدا دہری ہونے میں شبہ کے ساتھ۔

علامہ طبرسی نے مجمع البیان میں یہ پوری عبارت یعنی بالکل انہی الفاظ میں درج کر دی
ہے اور یہی وہ مقامات ہیں جن کی بنا پر مجمع البیان کی عظمت کو یہ کہے جانے سے ٹھیس لگتی
ہے کہ وہ بالکل تبیان شیخ طوسی سے ماخوذ ہے حالانکہ تبیان پر مجمع البیان میں اضافے
بھی کافی ہیں۔ چند ایسے مقامات ہیں جن میں انھیں تبیان کے پورے مضمون کو لینا
تھا، وہاں حوالہ دے دیتے تو ان کی باقی محنت پر جس میں انفرادیت ہے، پانی
نہ پھرتا۔

عصر حاضر کے افراد میں میرزا ابوالاعلیٰ مودودی نے یہاں کی تین مسلسل آیتوں
کی سیر حاصل تشریح کی ہے۔ زیر نظر آیت کے تحت میں وہ لکھتے ہیں :
”اس فقرے میں حکمت تبلیغ کا ایک اہم حکمت پوشیدہ ہے۔ اوپر کے سوال و جواب
کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ جو اللہ ہی کی بندگی کرتا ہے۔ وہ ہدایت پر ہو اور جو اس کے سوا
دوسروں کی بندگی بجالا رہا ہے وہ گمراہی میں مبتلا ہو۔ اس بنا پر بظاہر تو اس کے
بعد کہنا یہ چاہیے تھا کہ ہم ہدایت پر ہیں اور تم گمراہ ہو لیکن اس طرح دو ٹوک بات کہہ دینا

حق گوئی کے اعتبار سے خواہ کتنا ہی درست ہو تا حکمت تبلیغ کے لحاظ سے درست نہ ہوتا کیونکہ جب وہ کسی شخص کو مخاطب کر کے صاف صاف گمراہ کہہ دیں اور اپنے برسر ہدایت ہونے کا دعویٰ کریں تو وہ ضد میں مبتلا ہو جائے گا اور سچائی کے لیے اس کے دل کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ اللہ کے رسول چونکہ مجدد حق گوئی کے لیے نہیں بھیجے جاتے بلکہ ان کے سپرد یہ کام بھی ہوتا ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ حکیمانہ طریقہ سے بگڑے ہوئے لوگوں کی اصلاح کریں، اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسے نبی اس سوال و جواب کے بعد اب تم ان لوگوں سے صاف کہہ دو کہ تم سب گمراہ ہو اور ہدایت پر صرف ہم ہیں۔ اس کے بجائے تلیقین یہ فرمائی گئی کہ انھیں اب یوں سمجھاؤ۔ ان سے کہو ہمارے اور تمھارے درمیان یہ فرق تو کھل گیا کہ ہم اس کو معبود مانتے ہیں جو رزق دینے والا ہے اور تم ان کو معبود بنا رہے ہو جو رزق دینے والے نہیں ہیں۔ اب یہ کسی طرح ممکن نہیں ہوتا ہے کہ ہم اور تم دونوں بیک وقت راہ راست پر ہوں۔ اس صریح فرق کے ساتھ تو ہم میں سے ایک ہی راہ راست پر ہو سکتا ہے اور دوسرا محالہ گمراہ ٹھہرتا ہے۔ اس کے بعد یہ سوچنا تھا را اپنا کام ہے کہ دلیل کس کے برسر ہدایت ہونے کا فیصلہ کر رہی ہے اور کون اس کی رو سے گمراہ ہے؟

(۱۷)

وَمَا لِيَ لَا أُعْبَدُ الَّذِي فَرَقَنِي وَأَلْيَهُ تَرْجِعُونَ

(تیسواں پارہ سورہ یسین ۲۳)

”اور مجھے کیا ہے کہ میں نہ عبادت کروں اس کی جس نے مجھ پر پیدا کیا اور اسی کی طرف تم لوگوں کو لوٹ کر جانا ہے۔“

ظاہر ہے کہ کہنا مخاطب افراد سے ہے کہ تم اس کی عبادت کیوں نہیں کرتے جس کی طرف اشارہ آخر کلام میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے کہ اسی کی طرف تم کو لوٹ کر جانا ہے ”پھر بھی قبل میں اُن کی ناگواری سے بچنے کے لیے انھیں نہیں کہا جاتا کہ تم کیوں اس کی عبادت نہیں کرتے بلکہ اپنے کو کہا جا رہا ہے کہ ”میں اس کی عبادت

کیوں نہ کروں؟

اس رواداری کے پہلو پر معافی و بیان کی مشہور کتاب "تلخیص المفاح" میں متوجہ کیا گیا ہے۔ باب احوال المسند میں اس آیت کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے،
 ای وما لکم لا تعبدون الذی نظمکم
 بدلیل الیہ ترجعون ووجه حسنہ
 اسماع الخطابین الحق علی وجہ
 لایزید غضبہم
 مقصد یہ ہے کہ تم اس کی عبادت کیوں نہیں
 کرتے جس نے تمہیں پیدا کیا۔ اس کی دلیل
 بعد کا یہ فقرہ ہے کہ تم اس کی طرف پلٹ کر
 جاؤ گے اور اس طرز کلام کی خوبی کا سبب
 یہ ہے کہ مخالف حق افراد کو حق بات سنائی
 جائے اس طرح کہ ان کے غیظ و غضب میں
 کوئی اضافہ نہ ہو۔

(۱۸)

قل لا تسألون عما أجد مناد ولا تسئل عما تعملون

(سبا ۲۵)

تکبیر کہ تم سے جواب دہی نہیں ہوگی اُس کی جو ہم جرم کریں اور نہ ہم سے جواب دہی ہوگی اس کی جو تم کرتے ہو؟

یہ رواداری کا انتہائی درجہ ہے کہ خود اپنی طرف تو بطور مفروضہ بے محابا جرم کا
 انتساب کر دیا گیا اور فریق مخالف کے بارے میں کہنا ہی تھا کہ جو تم جرم کرو اس کی جواب دہی
 ہم سے نہ ہوگی مگر اس لیے کہ کہیں اسے ناگوار نہ ہو۔ اس طرف جرم کی نسبت نہیں دی
 گئی بلکہ صرف عمل کا ذکر کیا گیا کہ جو تم اعمال کرتے ہو ان کی جواب دہی ہم سے نہ ہوگی۔ اب
 یہ عقل خود سمجھ لے گی کہ وہ اعمال از قسم جرائم ہیں یا نہیں؟ علامہ ملا محسن فیض لکھتے ہیں،
 هذا ادخل فی الانصاف و ابلغ فی
 الاختبات حیث اسند الاجرام علی
 نفسہم والعمل الی الخطابین۔
 یہ منصفانہ انداز میں بڑا دخل رکھتا ہے اور
 مخاطب کو قائل کرنے کا زیادہ موثر طرز ہے۔
 کہ ارتکاب جرم کی نسبت تو اپنی جانب دی

(تفسیر صافی)

اور مخاطب افراد کی طرف صرف عمل کی لفظ
صرف کی گئی۔

(۱۹)

قل امر ایما ان کان من عند اللہ ثکر کفر تعریہ من اضل ممن ہو
فی شقاق بعید۔

(پچیسواں پارہ حم سجدہ آیت ۵۲)

کہیے کہ کیا تم نے غور کیا ہے اگر یہ اللہ کی طرف سے ہوا پھر تم نے اس سے
انکار کیا تو اس سے بڑھ کر گمراہ کون ہوگا جو کہ ایسی شدید مخالفت میں مبتلا ہو۔
صاف یہ کہنے کے بجائے کہ اس صورت میں تم سے بڑھ کر گمراہ کون ہوگا جو واقعہ
ہے حقیقت میں یہی کہنا مقصود بھی ہے۔

یوں بات کو پھر اگر کہنا کہ اس سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جو ایسی شدید مخالفت میں
مبتلا ہو، ایک انداز رواداری ہی ہے اور کچھ نہیں۔

(۲۰)

وقل امنتم بما انزل اللہ من کتب و امرت لاعدل بینکم اللہ ربنا و
ربکم لنا اعمالنا و لکم اعمالکم لا حجة بیننا و بینکم اللہ یجمع بیننا و الیہ
المصیر۔ (پچیسواں پارہ۔ سورہ شوریٰ ۱۵)

اور کہیے کہ جو کوئی بھی کتاب اللہ نے اتاری ہے، میں اُس پر ایمان رکھتا ہوں
اور میں مامور ہوں کہ تمہارے درمیان عدالت سے کام لوں۔ اللہ ہمارا بھی پروردگار
ہے اور تمہارا بھی پروردگار ہے۔ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لیے
تمہارے اعمال۔ کوئی بحث درکار نہیں ہے، ہمارے تمہارے درمیان۔ اللہ ہم
سب کو اکٹھا کرے گا اور اسی کی طرف بالآخر جانا ہے۔

(۲۱)

سورہ کافرون۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ قل یا ایہا الکافرون لا أعبدکم

تعبدون ولا أنتم عبودن ما أعبد ولا أنا عابد ما عبد تعبدون لا أنتم عبودن ما أعبد، لکم دینکم ولی دین -

”کہہ دیجیے کہ اے منکرو! میں پرستش نہیں کرتا اُس کی جسے تم پوجتے ہو اور تم پرستش نہیں کرتے اُس کی جس کی میں عبادت کرتا ہوں اور نہ میں پرستش کرنے والا ہوں اس کی جسے تم پوجتے ہو اور نہ تم ہی پرستش کرنے والے ہو اس کی جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ تمہارے لیے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین ہے۔“

اس میں رواداری بھی ہے اور حدود رواداری بھی جیسا کہ تہید میں لکھا گیا ہے بعض لوگ رواداری میں اتنا تجاوز کر جاتے ہیں کہ اپنے طریقے کو چھوڑ کر دوسروں کے طور طریقے اختیار کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ یہ درست نہیں ہے اور اس لیے اس سورہ میں کھل کر یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ لا اعبد ما تعبدون اور دوبارہ - ولا أنا عابد ما عبد تعبدون جس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت بھی میرا تمہارا معبود الگ ہے اور آئندہ بھی کبھی یہ امید نہ کرو کہ میں تمہارے ساتھ اس بارے میں ہم آہنگ ہو سکوں گا مگر اس کے ساتھ رواداری یہ ہے کہ وہی الفاظ ان کی طرف بھی صرف کر دیئے گئے کہ عملاً یہ بھی ہونے والا نہیں کہ سب ایک دم اپنے طریقہ کار کو چھوڑ دو اور مسلک بدل دو تو پھر باہمی جنگ و جدل اور مسلسل کشمکش سے فائدہ کیا ہے؟

لکھو دینکم ولی دین ”تمہارے لیے تمہارا راسا مبارک اور میرے لیے میرا راسا“ یہ وہ ”ہم وجودی“ اور ”بقاے باہم“ ہے جسے آج بھی بڑی متحارب طاقتوں میں قیام امن کی واحد صورت کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ اسی کو قرآن مجید نے پیش کیا ہے۔

اس کے علاوہ خود اس جملے میں ایک بڑا روادارانہ پہلو یہ ہے کہ حقیقت قرآنی اصول سے ”شرک“ کوئی دین نہیں ہے۔ یہ ”بے دینی“ کی ایک شکل ہے لیکن مقام مخاطب میں وہی فریق مقابل کو اپنی سطح کے برابر رکھنے کی بنا پر

مشرکین سے مخاطب میں اُن کے کیش کو بھی جو اُن کے خیال میں ایک "دین" کی حیثیت رکھتا ہے مثل اپنے دین کے جو حقیقتہً دین ہے۔ دین ہی کی لفظ سے تعبیر کر دیا ہے جو بلند ترین رواداری کی مثال ہے۔

ماء اللحم خاص

غذائیت سے بھرپور ایک اعلیٰ درجہ کا مرکب ہے۔
اس کے استعمال سے جسم میں نیا خون پیدا ہوتا
ہے اور بھوک خوب لگتی ہے۔ آپ کے
نظام عضوی کو دوبارہ پھرتیلا بناتا ہے۔

دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ



33680

قرآن اور فلسفہ

ڈاکٹر میرولی الدین

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں!

(غالب)

سقراط نے جب فلسفی کو "مشابہ حق کا شیدائی" قرار دیا تھا تو دراصل اس کے ذہن میں "عالم مابعد الطبیعیات" کا تصور نہ تھا بلکہ ان الفاظ سے اس کا مقصود "نبی" کا وصف بیان کرنا تھا۔ کیونکہ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ فلسفہ کو اپنے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے محض "حکمت کی محبت" قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اصطلاحی معنی کی رو سے فلسفہ "مدلل علم" ہے وکہ "خالص بصیرت" اور مدلل علم ہی کے معنی میں افلاطون اور ارسطو نے فلسفہ کو استعمال کیا ہے اور یہی مفہوم عام طور پر فلسفہ کا لیا بھی جانے لگا ہے۔ لیکن فلسفہ کو مدلل علم کہنے سے اس کا سارا مفہوم ادا نہیں ہو جاتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس وصف کی وجہ سے ہم اس کا امتیاز "عام تجربہ" سے کرنے لگتے ہیں، کیونکہ عام تجربہ کسی شے کو محض رد یا قبول کر لیتا ہے اس پر غور و فکر نہیں کرتا۔ یہی وصف فلسفہ کو آرٹ یا فن سے بھی میسر کرتا ہے کیونکہ فن کا کام ایجاد یا تخلیق ہے، غور و فکر نہیں۔ اسی وصف کی وجہ سے ہم فلسفہ اور علم فطرت میں تشابہ پاتے ہیں کیونکہ ثانی الذکر کا

کام بھی نکلوا ستلال ہے، وہ بھی مدلل علم قرار دیا جاسکتا ہے۔ تو پھر فلسفہ کو علوم فطریہ سے کس طرح میسر کیا جائے؟

فلسفہ اور سائنس (علوم فطریہ) میں فرق و امتیاز کی دو بنیادی وجہ ہیں :

(۱) فلسفہ کا موضوع حقیقت کی ناقابلِ تحویل ماہیت ہوتا ہے۔

(۲) فلسفہ کا موضوع صرف ایک واقعہ یا واقعات کے ایک مجموعہ کی انتہائی حقیقت نہیں ہوتا بلکہ جو کچھ کہ موجود ہے کل وجود کی انتہائی اور ناقابلِ تحویل ماہیت یا حقیقت کا جاننا فلسفہ کا کام ہے۔ یہ وہ انتہائی حقیقت ہے جس میں پروفیسر والدین کے الفاظ میں ”باقی تمام چیزیں تو تحویل ہو سکتی ہیں لیکن وہ خود اپنے سوا کسی چیز میں تحویل نہیں ہو سکتی اور اس کے حدود میں باقی تمام چیزیں تو ادا کی جاسکتی ہیں لیکن وہ خود اپنے سوا کسی اور شے کے حدود میں ادا نہیں ہو سکتی“

یہی وہ خصوصیتِ میرہ ہے جو فلسفہ کو سائنس سے جدا کرتی ہے۔ فلسفہ کل حقیقت سے بحث کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سائنس مظاہر کے ایک محدود مجموعہ کا مطالعہ کرتی ہے۔ علاوہ ازیں فلسفہ حقیقت کی ناقابلِ تحویل یا انتہائی ماہیت کو معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کے برخلاف سائنس یہ سوال ہی نہیں اٹھاتی کہ ان مظاہر کی تحویل کسی اور قسم کے مظاہر میں ہو سکتی ہے یا نہیں۔

مثالوں سے ہمارے اس اجمالی دعوے کی توضیح ہو سکتی ہے۔ عالمِ فعلیات زندہ خلیہ کی تحقیق کر رہا ہے۔ اس کا کام یہ دریافت کرنا نہیں کہ آیا اس کی حقیقت مادی ہے یا روحانی، یا بالفاظِ دیگر وہ یہ جاننا نہیں چاہتا کہ سحرایہ کی تحویل مادی توانائی میں ہو سکتی ہے یا شعور میں۔ وہ ان سوالات کو فلسفی کے لیے چھوڑ دیتا ہے کہ ان روحانی اور طبعی اعمال کی حقیقی ماہیت کیا ہے۔ کیا حقیقت کی تقسیم بالآخر روحانی و مادی حقائق میں کی جاسکتی ہے؟ کیا یہ تقسیم انتہائی اور قطعی ہے یا پھر روحانی؟ حقیقت کی مادی حقیقت میں تحویل کر دی جاسکتی ہے؟ کیا فکر و ماغ کی فعلیت کا ایک وظیفہ ہے؟ کیا خود مادی حقیقت کی تحویل روحانی حقیقت میں ہو سکتی ہے یا بالفاظِ دیگر

مادہ روح ہی کی ایک تجلی یا ظہور ہے؟ وہ ان عمیق سوالات کو فلسفی کے لیے چھوڑ کر خود واقعات کی تحلیل کرنے لگتا ہے۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ سے مربوط کرتا ہے مثلاً بڑھتی ہوئی تپش کو بڑھتی ہوئی رگڑ سے، شرارے کو برقی حلقے سے۔ اس کے برخلاف فلسفی ہر واقعہ یا واقعات کے ہر مجموعہ (یا حقیقت کے محدود جز) کو کل حقیقت سے مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے پیش نظر محض یہ سوال نہیں ہوتا کہ ایک واقعہ کی توجیہ دوسرے واقعہ سے کیسے ہو سکتی ہے بلکہ وہ جاننا یہ چاہتا ہے کہ ہر واقعہ کا کلی نظام سے کیا تعلق ہے۔ اسی سوال کی تحقیق کی کوشش میں بعض دفعہ اس کو حقیقت کی یافت ہو جاتی ہے تو چرچ اٹھتا ہے۔

حق فاعل و ہرچہ حبر حق آلات بود

تاثر ز آلات از محالات بود

ہستی کہ موثر حقیقی ست یکیت

باقی ہمہ ادہام و خیالات بود (جائی)

بیان بالا سے یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفی کا موضوع بحث انتہائی ناقابل تحویل حقیقت ہے اور وہ کل حقیقت ہے وجود من حیث کل ہے۔ اس کو ہم انتہائی ”آخر“ اس لیے قرار دے رہے ہیں کہ وہ ناقابل تحویل ہے، یعنی اس کی تحویل کسی اور آخری یا انتہائی حقیقت میں نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وہ کسی اور آخری یا انتہائی حقیقت کا ظہور یا تجلی یا قیتم نہیں اور اس لیے بھی کہ اس کے ماوراء کوئی حقیقت نہیں کیونکہ وہ ہمہ محیط ہے، کل ہے جو کچھ بھی موجود ہے اس میں شامل و داخل ہے۔ ع

ہرچہ بینی بر آنکہ منظر اوست

جب فلسفہ کا عروض کل مطلق قرار پاتا ہے جو قطعاً آخر و ناقابل تحویل حقیقت ہے تو فلسفہ تکمیل مراد کا نام نہیں ہو سکتا بلکہ تلاش و جستجو، سعی و کوشش، طلب و اجتہاد کا نام ہے۔ اسی حقیقت کی یافت کے بعد شیخ میدانی زبان سے نکلا تھا،

دل گرچہ دریں باد یہ بسیار بشتافت
 یک موئے نہ دانست دے موئے رنگافت
 اندر دل من ہزار خورشید بتافت
 و آخر بکمال زردہ راہ نیافت !

جرمنی کے مشہور فلسفی اسٹمپفٹ (Stampft) نے اسی لیے فلسفہ کو

”استفہامی علم“ (Question Science) قرار دیا ہے اور ولیم جیمس نے
 مابعد الطبیعیات کی تعریف ہی اس طرح کی ہے کہ وہ سوالات کرنے کی ایک
 غیر معمولی اور پیہم کوشش کا نام ہے اور پائسن کہتا ہے کہ فلسفہ کوئی ”سربستہ نظریہ“
 نہیں بلکہ ایک ”حل طلب مسئلہ“ ہے !

فلسفے کی ان خصوصیات کو پیش نظر رکھ کر اس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے :
 ”فلسفہ عقل و استدلال کے ذریعے کسی شے کی آخری و انتہائی حقیقت کو دریافت کرنے
 کی کوشش کا نام ہے۔ یہ اور فلسفہ اپنی موزوں ترین شکل میں تمام موجودات کی انتہائی
 ماہیت کو دریافت کرنے کی سعی کا نام ہے“ !

یہ ہے یورپ کے مابعد فلسفیوں کی تحقیق جو فلسفہ کی تعریف و ماہیت کے متعلق
 زمانہ حال میں کی گئی ہے ؟

اس تحقیق کی روش سائنس کا سارا تعلق عالم مظاہر سے ہے جس کو قرآن کی زبان
 ”عالم شہادت“ کہا جاسکتا ہے اور فلسفہ عالم شہادت کی انتہائی حقیقت یا ماہیت کو
 معلوم کرنا چاہتا ہے جو غیب کا دائرہ ہے اور جس کو قرآن کی زبان میں ”عالم غیب“
 قرار دیا جاسکتا ہے۔

سائنس کا کام عالم شہادت کے واقعات کا بیان کرنا ہے۔ جے آر تھامسن
 نے دوسرے علماء سائنس کا متبع کرتے ہوئے سائنس کی اس طرح تعریف کی
 ہے کہ یہ ”واقعات تجربہ کا سادہ الفاظ میں کامل و متوافق بیان ہے“ عالم سائنس
 مظاہر عالم کے ایک مجموعہ کا مطالعہ کرتا ہے۔ وہ سب سے اول متعلقہ واقعات کو

جن کی اس کو تحقیق کرنی ہے جمع کرتا ہے۔ پھر ان کی تعریف و تحدید کرتا ہے۔ پھر ان کی تحلیل و ترکیب کی طرف توجہ کرتا ہے، پھر ان کا اطلاق کرتا ہے، پھر ان شرائط یا علل کا مطالعہ کرتا ہے جن کے تحت یہ وقوع پذیر ہو رہے ہیں، ان کی یکسانیت عمل کا تعین کرتا ہے، یعنی ان کے قوانین عمل کو دریافت کرتا ہے اور آخر میں ان کو ایک منظم و مربوط مقالہ کی صورت میں پیش کر دیتا ہے اور یہاں پر اس کا کام بحیثیت عالم سائنس کے ختم ہو جاتا ہے یعنی اس نے واقعات تجربیہ کا سادہ الفاظ میں کامل و منضبط بیان پیش کر دیا۔ ان کے طرز و وقوع و طریقہ عمل کو سمجھا دیا۔ غرض عالم سائنس کا کام اس عالم شہادت سے ہے۔ اس کی نگاہ واقعات اور مظاہر کی جانب لگی رہتی ہے، اس کی توجہ تجربات کی طرف ہوتی ہے، اشیاء کے باہمی ربط کو وہ دریافت کرتا ہے، ان کے بیان کرنے میں وہ حزم و احتیاط سے کام لیتا ہے اور اس طرح وہ ان قوانین و علی کو معلوم کر لیتا ہے جن کے تحت عالم شہادت کے واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ اس علم سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔ کائنات کی تسخیر میں وہ کامیاب ہوتا ہے اور ”سخر لکم مافی السموات والارض“ کے بیان کی عملی تصدیق کرتا ہے۔

عالم سائنس کے برخلاف فلسفی کو عالم غیب کی تلاش ہوتی ہے، وہ مظاہر کے عالم کے ماوراء پہنچ کر حقائق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے، حقائق کے انتہائی علوم پر مطلع ہونا چاہتا ہے اس حقیقت استحقاق کی مابہیت سے واقف ہونا چاہتا ہے جو انتہائی اور آخری حقیقت ہے، جو اشیاء کا باطن ہے جو باوجود اشیاء میں شدت ظہور کے غیب الغیب ہے، جس کا علم انسان کے حواس و قیاس و ادراک و فہم عقل کے لیے مستور ہے۔

اس غیب کے علم کی طلب انسان کی فطرت میں داخل ہے، اس کی جستجو و طلب ہی نے اس کو حیوان سے ممتاز کیا ہے۔ اس کے تمام علوم و فنون حکمت و فلسفہ اسی غیب کے یقین اور اس کی پیہم جستجو کا نتیجہ ہیں، اسی غیب کی یافت کی تڑپ میں وہ تن کی پرورش کو بھی ایک حقیر و ذلیل عمل قرار دیتا رہتا ہے۔ اور اپنے نفس کو مخاطب کر کے کہتا رہا ہے:

یک دم غم جان بخند غم نان تاکہ

در پرورش این تن نادان تاکہ

اندر وہ بلبس شکم و ناے گلو

اس رقص رنخ بضر بدمان تاکہ (رومی)

لیکن جن غیبوں تک انسان اب تک پہنچ سکا ہے وہ صحیح معنی میں غیب نہیں

بلکہ ہمارے عالم شہادت ہی کے ذرا مٹھی اور دور افتادہ گوشے ہیں جن کو محض اضافی و اعتباری غیب کہا جاسکتا ہے۔ غالب نے اس حقیقت کو کیا خوب ادا کیا ہے :

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

باقی اصلی اور حقیقی غیب ”یا غیب الغیب“ تک انسانی عقل اور ذرائع علم کی رسائی

کبھی بھی نہیں ہو سکتی۔ ”قل لا یعلمون فی السموات والارض الغیب الا اللہ“ (پ ۲۰

ع ۱) سے قرآن اس حقیقت کو واضح کر رہا ہے اور قل انما الغیب للہ پر زور دے کر انسان

سے اس کے علم کی قطعی نفی کر رہا ہے !

تاریخ فلسفہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ میں ادعائی نظامات کے

پیش ہونے کے بعد ہی جب غیب کے کئی یقینی علم کا فلسفیوں نے دعویٰ کیا ہے تو

ارتبابیت اور لا ادیت نے ان کے ان بلند بانگ دعوؤں کی شدت سے تردید

شروع کر دی، اور انسانی علم کو عالم شہادت ہی تک محدود کر دیا۔ ہیوم نے فلسفہ جدید

میں نہایت قوت کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ انسان کا سارا علم مظاہر ہی کی حد

تک محدود ہے کیونکہ اس کا دار و مدار ”ارتسامات“ یا ان کی نقل ”تصورات“ پر

ہے لہذا محسوس ہی کو ہم موجود کہہ سکتے ہیں اور غائب کا ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ ہیوم

کی ارتبابیت نے کانٹ کو اس کے خواب ادعائیت سے جگایا اور جاگنے کے بعد

اس کی تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ حقایق اشیاء کا علم نہ صرف یہ کہ اب تک انسان کو حاصل

نہیں ہوا بلکہ عقل و استدلال کی راہ سے ہمیشہ کے لیے ناممکن الحصول ہے۔ حقایق اشیاء

کو کانٹ کی اصطلاح میں ”بواطن“ (یا Noumena) کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور انسانی علم اس کے مقابلے ظواہر (Phenomena) یا قرآن کی اصطلاح میں ”عالم شہادت“ تک محدود ہے۔

قدیم زمانے میں اشراقیہ اور جدید زمانے میں سریہ (Mystics) اور برگسان جیسے فلسفے نے غیب کے علم کے لیے حواس و عقل کو تو قطعاً ناقابلِ عمل قرار دیا لیکن کشف یا وجدان یا دوسرے ذرائعِ علم کے نام سے جس علم کے دامن میں یہناہ پکڑی وہ محض ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہے۔ جو ڈوبنے سے بہر حال نہیں بچا سکتا کیونکہ لاادریہ اور ارتبابیہ نے جن دلائل سے انسانی عقل کو حقایقِ اشیا یا غیب کے علم کے ناقابلِ قرار دیا وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کیے جاسکتے ہیں اور بتلایا جاسکتا ہے کہ عقل کی طرح کشف و وجدان بھی انسانی علم ہی کی کوئی قوت ہے اور عقل و استدلال کی طرح اضافی اور اعتباری ہے اور اس کو بھی ناقابلِ خطا اور یقینی اسی طرح نہیں قرار دیا جاسکتا جس طرح کہ انسانی عقل و استدلال کو نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دونوں بہر حال انسان کے محدود ناقص اضافی و اعتباری ذرائعِ علم میں۔

قرآن نے اس حقیقت کو مختلف طرح سے تعبیر کیا ہے۔ نہایت قلیعت اور وضاحت کے ساتھ یہ بتلادیا گیا ہے کہ غیب کا علم انسان کو بذاتِ خود حاصل نہیں ہو سکتا۔ صرف حق تعالیٰ ہی کے دینے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ اچھی طرح سمجھ لو۔

یہ امر کہ ظلم غیب خاصہ حق تعالیٰ ہے، اس کے سوا کسی کو نہیں، قرآن مبین میں نہایت صراحت و وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ایجابی طور پر اس حقیقت کو اس طرح ظاہر کیا گیا ہے: ”وَلِلّٰهِ الْغَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ (پ ۱۲-ع ۱۰۷) اور نفیاً اسی مفہوم کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبُ اِلَّا اللّٰهُ“ اور غیر اللہ سے علم غیب کی مطلق نفی اس طرح کی گئی ہے ”وَعِنْدَہٗ مَضَاتِیْمُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُہَا اِلٰہُو“ (پ ۴-ع ۱۳) ۶

”ارتج فلسفہ جدید میں لا ادریہ ایجابیہ اور تنابیحیہ نے انسانی علم کو مظاہر ہی کی حد تک محدود کر دیا اور مطلق اور غیب کے علم کی اس سے نفی کر دی۔ اور اس طرح انسان کو غیب کے علم سے ہر طرح محروم کر دیا لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے غیب کے علم کی طلب و خواہش انسان کی فطرت میں داخل ہے، اس کے قلب میں غیب کے حصول و یافتگی کی تڑپ پائی جاتی ہے اور اسی تڑپ اور طلب جبستجوں نے اس کو حیوانوں سے ممتاز کر رکھا ہے۔ اس کی تشفی کا انتظام ضروری ہے۔ بات یہ ہے کہ گو غیب کا علم انسان کو نہیں۔ اس کے حواس اور عقل اور تمام ذرائع علم اس کے حصول کے براہ راست قابل نہیں لیکن اگر اللہ چاہے تو کسی ذریعے سے اپنے غیب کا علم انسان کو دے سکتا ہے اور اسی ذریعہ کا نام قرآن کی اصطلاح میں رسول ہوتا ہے۔ صاف الفاظ میں اس حقیقت کی طرف قرآن اشارہ کر رہا ہے۔

”عالم الغیب فلا ینظہر علی خبیہ احد الا من ارضی من رسول (پ ۲۹ ع ۱۲) جب انسان غیب کے علم کو بذات خود حاصل نہیں کر سکتا اور یہ علم صرف حق تعالیٰ ہی رسولوں کے ذریعہ عطا کر سکتا ہے تو اس حقائق عالم یا جن کو فلسفہ کی اصطلاح میں ”انتہائی حقیقت کا علم“ یا انتہائی علوم حقائق“ کہا جاتا ہے ان پر مطلع ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ انسان اللہ اور رسولوں پر ایمان لائے۔ اسی حقیقت کو قرآن میں اس طرح بیان کیا گیا ہے :

”وما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب و لکن اللہ یحبی من رسلہ من

یشاء فامنوا باللہ و رسلہ“ (پ ۴ ع ۹)

غرض اس طرح انسان کے لیے انتہائی حقائق یا غیب کے جاننے کا ذریعہ صرف اللہ اور رسول پر ایمان ہے جس کے بغیر قرآن کی رو سے انسان روشنی سے قطعاً محروم رہتا ہے۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے : ”من لم یحبل اللہ لدنوراً ذمالمہ من نور“ (پ ۱۸ ع ۱۱)

غیب کے علم کو جاننے کے ذریعہ سے محروم ہونے کے باوجود تجزیہ حواس کے

اور اُجھانے اور حقیقت انتہائی کے حضور میں پہنچنے کے قابلیت سے قطعاً عاری ہونے کے باوجود جو لوگ اس کے متعلق اہل ہتھکڑوں کی سی شکل پہنچے بغیر مقرر باتیں بناتے ہیں، ان کو قرآن نے ”خراصوں“ کے لقب سے یاد کیا ہے جن کے معنی ”بے سند باتیں بنانے والوں“ کے ہیں ان کی باتوں کو ”ظن و خرس“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور ان کی بات سنے اور ماننے سے روکا گیا ہے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ سوائے گمراہی اور ضلالت کے کچھ نہیں :

”وان تطع اکثر من فی الارض یضلک عن سبیل اللہ ان یتبعون“

الاظن وان ہم الا یخضون (پ ۸-ع ۱)

اور قرآن کا کام ہی یہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ انسان کو جہل کی تاریکیوں سے نکال کر علم کی روشنی میں لاتا ہے۔ ”کتاب انزلناہ الیک لتخرج الناس من الظلمت الی النور باذن ربہم الی صراط العزیز الحمید (پ ۱۳-ع ۱۳)“

جن لوگوں نے اللہ اور رسول کی بات کی طرف سے اپنا منہ پھیر کر انتہائی حقیقت کو اپنے علم عقل تکشف یا وجدان سے جاننے کی کوشش کی وہ ابتداء سے منکر انسانی سے اب تک بھی اپنی غیر معمولی اور پیہم کوششوں کے باوجود صرف سوالات کے اٹھانے میں مصروف ہیں جن کا اب تک بھی انھیں کوئی تشفی بخش جواب مل نہ سکا۔ ان کے نزدیک یہ علم محض ایک ”استفہامی علم“ بن کر رہ گیا ہے کوئی ”سربستہ نظریہ“ نہیں بلکہ ایک ”صل طلب مسئلہ“ ہے عقل انسانی کی اس حرام نصیبی کو پیش نظر رکھ کر رومی نے فلسفی کے متعلق کہا تھا :

فلسفی گوید از معقولاتِ دوز عقل از دہلیزی ناید برون

فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو بدسر را بدان دیوارِ وزن

فلسفی انتہائی حقیقت کو جاننا چاہتا ہے، عقل کے ذریعہ جاننا چاہتا ہے، فکر و اندیشہ کے ذریعہ جاننا چاہتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اس کا منہ خزانے کی طرف ہے اور وہ اس کی طرف بڑھ رہا ہے لیکن حقیقت میں اس کا منہ خزانے کی طرف نہیں

بلکہ اس کی بیٹی خزانے کی طرف سے اور وہ جتنا آگے بڑھتا جاتا ہے خزانے سے دور ہوتا جا رہا ہے۔

فلسفی خود را از اندیشہ بکشت گوید و کورا سوئے گنج است پشت
گوید و چند آنکہ افزون می رود از مراد دل جدا ترمی شود (رومی)
فکر و استدلال سے جو کچھ فلسفی نے پایا ہے اس کو یہ دانا سے راز مشک نہیں "پیشک"
قرار دیتا ہے کیونکہ گو بنا ہر بات مدلل اور قوی معلوم ہوتی ہے لیکن صداقت سے عاری ہوتی ہے :

مشک آلودہ است اما مشک نے

بوئے مشکتش و لے جز پیشک نے

انتہائی حقیقت کا علم اگر حاصل ہو سکتا ہے تو صرف اسی طرح کہ ہم ظن و تخمین اور غور و
خوش کو چھوڑ کر (ذریعہ نمی) خود ہم یلعبون (قرآن کریم اور ارشادات نبوی کی طرف توجہ کریں
جو مبدا ہیں علم حقیقی کا اور جو شک و ریب قیاس و ہم ظن و تخمین سے منزہ ہیں یہ ہیں
ہیں وہ نور ہدایت حاصل ہو سکتا ہے جس کو عقل نظری ہمیں عطا نہیں کر سکتی ۔
"اِنَّكَ لَا تَدْرِي الْاَلَهَ الْهَدٰى" یہیں ہمارے لیے یقین و اذمان کا ذخیرہ ہے یہیں
بدایت و ہدایت کا جلوہ ہے یہیں علم حقائق ہے اور یہیں طمانیت و تسکین ! اسی کی ہم
کو تائید کی گئی ہے ۔

"وان هذا صراطی مستقیماً فلتاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم"

عن سبیلہ ذلکم وصاکم بہ لعلکم تتقون"

شاہ ولی اللہ نے اسی مفہوم کو خوب ادا کیا ہے :

علی کہ نہ ماخوذ و مشکوٰۃ نبی است واللہ کہ سیرابی ازاں تشنہ لبی است

جائیکہ بود جلوه حق حاکم وقت تالچ شدن حکم خود بود لبی است

سطور بالا میں ہم نے اس امر کی نہ احت کی ہے کہ عالم سائنس نے اپنا مذہب
تجسس عالم مظاہر یا عالم شہادت کو بنایا، عقل و حواس کے ذریعہ اس نے فطرت کی

عمل اور قوانین دریافت کرنے کی کوشش کی، اس کی نگاہ واقعات و مظاہر ہی کی جانب لگی رہی، شاہدے اور تجربے کے ذریعہ اس نے ان قوانین کو دریافت کر لیا۔ اور تسخیرِ قوائے کائنات میں کامیابی حاصل کر لی۔ اس کے برخلاف فلسفہ نے کوشش کی کہ مظاہر کے عالم کے مادہ پہنچ کر ”غیب“ یا حقایقِ اشیاء کو معلوم کرے اور چونکہ کلامِ عقل انسانی کی قدرت سے باہر ہے اس لیے فلسفہ محض ایک استغیامی علم بن کر رہ گیا جس کا کام صرف سوال کرنا ہی قرار پایا اور عقل کو تنقید سے کبھی فرصت نہ مل سکی لہذا

رست از یک بند تا افتاد در بندے و گر (اقبال)

ادھر قرآن نے عارفِ طور پر جتلا دیا کہ غیب کا علم صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے اور وہ اپنے رسولوں کے ذریعے انسان کو اتنا ہی علم عطا کرتے ہیں جتنا کہ وہ انسان کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور قرآن کے بالاستیعاب مطالعے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ صرف غیبی علم کو رسولوں کے ذریعے ہم پر منکشف کرتے ہیں جس کا جاننا ہمارے علمی زندگی کے لیے ضروری ہوتا ہے، مفید اور نافع ہوتا ہے اور وہ مافوق الفہم اسرار جن کے سمجھنے کی حیاتِ انسانی کو حاجت نہیں اور اس کی عملی زندگی کی فلاح کے لیے ان کا علم ضروری نہیں، جن کا عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کو ”لَا یَعْلَمُ قَادِرُہُ الْاَلٰہُ“ کہہ کر چھوڑ جاتے ہیں اور ان پر محض ایمان لانے کی تاکید کرتے ہیں!

جب غیب کا علم انسان کی عقل کے دست رس سے باہر ہے اور جب غیب کے متعلق حق تعالیٰ نے انبیاء ہی کے ذریعے انسان کو علم عطا کیا ہے اور وہی علم عطا کیا ہے جس کے تحت کوئی عمل ہوتا ہے تو پھر اہل حق کے یہ دو اصول منطقی طور پر لازم آتے ہیں اور جن کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔

” (۱) پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام عقائد و اعمال کے متعلق اپنی امت کو جو کچھ تعلیم یقین دہانے۔ اس پر ایک ذرہ کا اضافہ یا اس سے ایک ذرہ کی کمی نہیں ہو سکتی۔

(۲) خدا کی ذات و صفات و دیگر عقائد کے متعلق قرآن نے جو کچھ بیان کیا ہے یا پیغمبر سے بتواتر جو کچھ ثابت ہے اور ان کی نسبت اجمالاً یا تفصیلاً جو کچھ اور جس حد تک انھوں نے تفسیر و تصریح کی ہے اسی پر ایمان لانا واجب ہے اور اپنی عقل و قیاس و استنباط سے تفسیر و تصریح کوئی صحیح نہیں اور نہ اس پر ایمان لانا ہمارے ایمان کا جزو ہے۔
 ان عقائد و اعمال کے متعلق جو تعلیم ہمیں دی گئی ہے ان میں اضافہ یا کمی کرنا یا ان کی عقل و قیاس سے توجیہ و تبصیر کرنا اس امر کا دعویٰ کرنا ہوگا کہ ہم براہ راست اپنی عقل یا وجدان کے ذریعے ان غیبی علوم کو حاصل کر سکتے ہیں، ہمیں کسی پیغمبر کی ضرورت نہیں، ہم سارے پیغمبروں کی آمد و بعثت سے مستغنی ہو سکتے ہیں۔

اہل حق نے ایسا نہیں کیا بلکہ انھوں نے ہمیشہ اپنی عقل کو پیغمبر اسلام کی عقل پر قربان کر دیا اور جسی اللہ کہہ کر حق تعالیٰ کی بات پر ایمان لائے اور اپنی زبان روک لی اور کہا تو صرف یہ کہا کہ :

عقل قربان کن پہ پیشِ مصطفیٰ جسی اللہ گو کہ اللہ ام کفئی
 زین خود جاہل ہیں باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
 ادست دیوانہ کہ دیوانہ نشد ای عس را دید در خانہ نشد (رومی)
 یہ ”علم اللہ“ کے تابع ہیں ”ہوئی“ کے پیرو نہیں یہ مست خدا ہیں، بالغ ہیں اطفال نہیں۔
 خلق اطفال اند جز مست خدا

نیست بالغ جز رمیدہ از ہوئی (رومی)

امام مالک بن انسؒ اہل السنۃ کا عقیدہ ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں :
 اللہام فی الدین اکوہ ولا یزال اہل بلدنا میں عقائد میں گفتگو کرنا ناپسند کرتا ہوں اور
 یکرھونہ ویفھرونہ نوالکلام فی رائی ہمیشہ ہمارے شہر (مدینہ) کے علماء اس کو
 جھم والقدر ما اشبهہ ذالک وما ناپسند کرتے رہے ہیں اور اس سے روکتے
 احب اللہم الا فیما تحتہ عمل فاما الکلام رہے ہیں مثلاً جہم کی رائے اور فتوے میں
 فی دین اللہ و فی اللہ عز وجل فالسکوت گفتگو کرنا میں بحث و مباحثہ ان امور میں

۱۔ پاتی لاتی ساریت اهل بلد نایہون
عن الکلام فی الدین الا فیما تحتہ عمل۔

ناپسند کرتا ہوں جن کے تحت میں کوئی عمل نہ ہو
لیکن خدا کے عقائد اور خود خدا کی ذات میں
سکوت میرے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ
ہم نے اپنے شہر کے علماء کو دیکھا ہے کہ عقائد
میں گفتگو کرنے سے روکتے تھے سوائے
ان امور کے جن کا عمل سے تعلق ہو۔

امام مالک کے ان الفاظ سے نہ صرف ان کے اصول کی صراحت ہوتی ہے بلکہ
ان سے سنت کا طریقہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان امور میں گفتگو کرتے تھے جن پر
علماء بھی ہم کو پابند ہونا ہے۔ علی نہ کہ تخیل ان کا مطلوب و مقصود تھا۔
”وہ عاقلی رہا کن کہ با و توان رسیدن“

بدل نیاز مند سے بہ نگاہ پاکباز سے“ (اقبال)

امام ترمذی ائمہ سنت کا اصول بتاتے ہیں :

واللہ اعلم فیما یحکم اہل العلم من
الائمۃ مثل سفیان الثوری و مالک بن
النس و سفیان بن عیینہ و ابن المبارک
و کیم و غیرہم انتہم سر و اہذہ الاشیاء
و قالوا نروى هذه الاحادیث و نؤمن
بہا و لا یقال کیف و هذا الذی اختارہ
اہل الحدیث ان یروى هذه الاشیاء
كما جاءت و یؤمن بہا و لا تفسر و لا یتوہم
و لا یقال کیف و هذا امر اہل العلم
الذی اختارہ و ذهبوا الیہ۔

ائمہ اہل علم جیسے سفیان ثوری مالک بن انس
سفیان بن عیینہ عبد اللہ بن مبارک وغیرہ
کا اس بارہ میں مذہب یہ تھا کہ انھوں نے
ان چیزوں کی روایت کی اور کہا ہم حدیثوں
کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان رکھتے
ہیں اور یہ نہیں کہا جائے کہ یہ کیوں کہہ رہے
ہیں اور اسی مذہب کو اہل حدیث نے اختیار
ہے کہ ان باتوں کی روایت کر دی جس طرح
پر وہ آئی ہیں اور ان پر ایمان رکھا جائے
اور ان کی تفسیر نہ کی جائے اور نہ وہم کیا
جائے اور نہ ”کیسے“ کہا جائے۔ اہل علم

کا یہی مذہب ہے اور اسی کو انھوں نے
پسند کیا ہے۔

عارفِ دوم نے اس مسلک کو یوں ادا کیا ہے اور اس کی دلیل بھی پیش کی ہے:
عقل را قربان کن اندر عمیق دوست عقل را نہ یاری ازان سوے ست کوست
اے ببردہ عقل ہدیہ تا الہ عقل انجا کمتر است از خاکِ راہ
عقل چون سایہ بود حق آفتاب سایہ را با آفتاب ادبہ تاب
عقل چون شخہ است جو سلطان بید شخہ بیچارہ در کنبہ حنرید

(رومی)

اس بیان سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اہل سنت کا رویہ "خلاف عقل" ہے اور اس لیے وہ مذہب میں عقل کی مطلق دخل اندازی جائز نہیں رکھتے۔ بات صرف اتنی ہے اور اس کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے کہ جب عقل ماورائے عواس جا نہیں سکتی اور حقایقِ اشیا کا علم حاصل نہیں کر سکتی جو غیب کا دائرہ ہے اور عقل کی دسترس سے باہر تو پھر عقلی طور پر یہی لازم آتا ہے کہ عقل کو بیکار محض نہیں بلکہ محدود قرار دیا جائے، اس کی تحقیر نہ کی جائے بلکہ اس کی قابلیت اور قدرت کی تحدید کر دی جائے اور اس کا اصلی دائرہ عالم مظاہر یا شہادت قرار دیا جائے نہ کہ عالم غیب۔ جس طرح بصارت ایک خاص فاصلہ کے آگے نہیں دیکھ سکتی اور سماعت اپنے عمل کے لیے ایک مخصوص دائرہ چاہتی ہے جس کے بعد وہ بیکار ہے اسی طرح عقل انسانی کا بھی ایک محدود دائرہ ہوتا ہے جس میں وہ عمل کرتی ہے اور اس سے باہر وہ قطعاً بیکار ثابت ہوتی ہے۔ یہ دائرہ واقعاتِ تجربہ کا دائرہ ہے اس سے ماوراء عقل جا نہیں سکتی۔ قرآن نے جن غیبی حقایق کو پیش کیا ہے وہ قطعاً "خلاف عقل" (contra-rational) نہیں ہیں "ماوراء طور عقل" ہیں (Supra-rational) جس دائرہ میں عقل قدم زن نہ ہو سکتی ہو، جس دائرہ کا علم حق تعالیٰ انبیاء کے ذریعہ ہی عطا کرتے ہوں اس دائرہ میں ہم کو اپنی عقل کی روشنی سے نہیں بلکہ خدا کی دی ہوئی روشنی کے سہارے ہی سے

چننا چاہیے۔ اپنی عقل کو علم الہی کے تابع کرنے کے معنی بے عقل یا پاگل ہونے کے نہیں
 خلاف عقل راہ چلنے کے نہیں بلکہ بقول عارف رومی ہمتی "سر عقل" ہونے کے ہیں
 "زین سراذ حیرت گراں عقلت رود"

ہر سر رویت سر و عقل بود

کیونکہ ہماری عقل جزئی ہے اور حق تعالیٰ کی عقل کلی، ہماری عقل جزئی ہونے
 کی وجہ سے کل کا علم حاصل نہیں کر سکتی، اپنی تعقید و تحدید کی وجہ سے وہ کل حقیقت
 کی گرفت سے قاصر ہوتی ہے۔ اس کا علم جزئی اضافی یا اعتباری ہوتا ہے اور حق تعالیٰ
 ہی کا علم مطلق ہوتا ہے۔ ہم اپنی عقل کو عقل کلی کے تابع کر دینے سے اس علم کے بعد بھی سزا
 ہو جاتے ہیں جس کو ہماری عقل بذات خود حاصل نہیں کر سکتی تھی عقل جزئی تابع وحی الہی
 ہو کر عقل خود میں نہیں رہتی عقل جہاں میں ہو جاتی ہے۔ ان دونوں عقلوں کے
 فرق و تفاوت کو اقبال نے نہایت فصیح الفاظ میں بیان کیا ہے :

عقل خود بین دگر و عقل جہاں میں دگر است

بال بلبل دگر و بازوے شاہیں دگر است

دگر است آن کہ بردوان افتاد ز خاک

آنکہ گیرد خورش از دانہ پرویں دگر است

دگر است آن کہ زند سیر چین مثل نسیم

آنکہ در شد بہ ضمیر گل و نسریں دگر است

دگر است آنسوے نہ پردہ کشادن نظرے

ایں سوے پردہ گمان وطن و تخیں دگر است

اے خوش آن عقل کہ پہناے دو عالم با دست

نور افروخته و سوز دل آدم با دست

(پیام مشرق)

حوالہ جات :

- ۱- ۲- دیکھو M. W. Calkin کی کتاب "Persistent Problems of Philosophy" بابل میں مرقا
- ۳- کہہ دو (مے محمد) کہ زمین اور آسمانوں میں سوائے اللہ کے کوئی غیب کو نہیں جانتا۔
- ۴- غیب کا علم صرف اللہ ہی کو ہے۔
- ۵- آسمانوں اور زمین میں جتنی غیب کی باتیں ہیں ان کا علم خدا ہی کو ہے۔
- ۶- اور اللہ ہی کے پاس کبھیاں ہیں تمام مخفی اشیا کی نہیں جانتا ہے انھیں لیکن وہی۔
- ۷- غیب کا جاننے والا وہی ہے سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، اہل منکر کسی برگزیدہ پیغمبر کو۔
- ۸- اللہ تعالیٰ تم کو غیب کی خبر دینے والا نہیں ہے۔ البتہ وہ جس کو چاہتا ہے اپنے رسولوں میں سے ۳۱ غیب کی اطلاع کے لیے انتخاب کرتا ہے، لہذا اگر تم غیب پر مطلع ہونا چاہتے ہو تو اللہ اور اس رسولوں پر ایمان لاؤ۔
- ۹- جس کو اللہ روشنی عطا نہ کرے اس کے لیے کوئی روشنی نہیں۔
- ۱۰- دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ ان کا کہنا مانیں وہ آپ کو اللہ کی راہ سے بے راہ کر دے۔
- ۱۱- وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں۔
- ۱۲- یہ ایک کتاب ہے جسے ہم نے آپ پر نازل فرمایا ہے کہ آپ تمام لوگوں کو ان کے پروردگار کے حکم۔
- ۱۳- تا ریکوں سے روشنی کی طرف یعنی خدائے غالب ستودہ صفات کی راہ کی طرف لائیں۔
- ۱۴- یہ میری سیدھی راہ ہے تم اس کا اتباع کرو اور دوسری راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تمھیں از راہ سے جدا کر دیں گی، اس کا تم کو اللہ نے تاکید کی حکم دیا ہے تاکہ تم احتیاط رکھو۔
- ۱۵- اس کی تائید خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔
- ۱۶- دیکھو رسالہ "اہل السنۃ والجماعۃ" مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم، مطبوعہ مسلم پرنٹنگ پریس، لاہور۔
- ۱۷- غنیم گڑھ۔ ص ۳۷
- ۱۸- جامع بیان العلم ابن عبد البر منقول از رسالہ "اہل السنۃ والجماعۃ" ص ۴۰
- ۱۹- ایضاً۔ ص ۴۱

قرآن حکیم کا علمی اور فکری پہلو

(۱)

مولانا شمس تبذیر خاں

قرآن حکیم سب سے پہلے کتاب ہدایت ہے اس کے بعد کچھ اور۔ اس کی غرض و غایت اور موضوع انسانیت کی ہمہ گیر رہنمائی اور نجات ہے۔ اس کے تمام بیانات اسی مقصد کے گرد گھومتے ہیں۔ کوئی بھی تذکرہ ہو یہ مقصد اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا اور دراصل انسانیت کی ہدایت و نجات کا اہم مسئلہ ہی کسی عظیم اور آسمانی کتاب کا مقصد ہونا بھی چاہیے جس کا تعلق تمام نوع انسانی اور حیات و کائنات سے ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن خدا کی آواز اور اس کا کلام ہے جو ایسا عظیم و حکیم ہے کہ اس کی چشم بصیرت پر ازل و ابد کے اسرار و روشن ہیں اور زمان و مکان کا کوئی راز اس کے لیے راز نہیں ہے۔ لایخفی علیہ شئی فی الارض ولا فی السماء اس لیے اس کے کلام میں انسان فطرت کے اسرار، کائنات کے رموز اور زندگی کے مسائل کے بارے میں کچھ اشارات جگہ پا گئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مباحث و علوم قرآنی کی یہ ایک معرکہ آرا بحث رہی ہے کہ کیا قرآن میں تمام علوم و فنون کی طرف اشارے موجود ہیں یا نہیں؟ کچھ علماء اس کے قائل ہیں کہ ہ

جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه أفهام الرجال

(قرآن میں جملہ علوم ہیں لیکن ان کی دریافت سے لوگوں کی عقلیں قاصر ہیں)

لیکن علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ قرآن اصلاً مضامین ہدایت پر مشتمل ہے اور انہی کی تشریح و توضیح کے لیے علوم و فنون، تاریخ و سیر، قصص و امثال کے اشارے لگاتے رہتے ہیں جن کی حیثیت ضمنی اور ذیلی ہوتی ہے۔ تمام علوم کا قرآن میں موجودگی کا دعویٰ محض نظر بھی ہے اور اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں اس لیے کہ کوئی "علم" آج تک قطعی اور مکمل نہیں ماضی کے بہت سے "علم" آج 'جہل' کے ہم پلہ ہو گئے ہیں۔ فلسفہ، تاریخ سائنس اور دوسرے علوم کی تاریخ پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ علوم و فنون کی تاریخ بدلتے ہوئے نظریات کے ارتقاء کی تاریخ رہی ہے۔ "ہر مسئلہ" اور ثابت شدہ نظریہ دوسرے دور میں غیر مسلم ہوتا رہا ہے اس لیے قرآن ان بدلتے ہوئے اور ناپختہ علوم کو کس طرح اپنے اندر جگہ دیتا جبکہ وہ کلی اور حقیقی علم کا دعوے دار ہے۔ اقبال نے "مدنیت اسلام" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا:

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطون

انبیاء کا مشن بھی انسانی ہدایت اور آخرت کی نجات ہوتا ہے اور دنیوی امور کی تفصیلات کے لیے حلال و حرام کے حدود تو بتا دیتے ہیں لیکن علوم و فنون کی جزئیات کی کوئی حد بندی نہیں کرتے۔ انسانی عقل اور تجربے اور سماجی ضروریات کے بنیادی امور کی طرف اشارہ کر کے تفصیلات کو انسانوں پر چھوڑ دیتے ہیں۔ جیسے مدینے میں آپ نے فرمایا: انتہم اعلم بما مورد دنیا کھر (تم اپنے دنیاوی امور خود ہی سمجھتے ہو)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ "نبوت کی حقیقت و خصوصیت" کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"انبیاء کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی ذات و صفات میں غور و فکر کی دعوت نہیں دیتے۔ اس لیے کہ یہ عام آدمی کے لیے ایک مشکل چیز ہے اسی لیے رسول اللہؐ نے فرمایا: تفکروا فی خلق اللہ ولا متفکروا فی اللہ، اسی طرح آیت و انت الی سربک المنتہی کی تشریح میں آپ نے فرمایا کہ لا فکرۃ فی الز

خدا کی ذات میں فکرمندی کی ضرورت نہیں۔

البتہ وہ اللہ کی تخلیق و عظیم قدرت میں غور و فکر پر ابھارتے ہیں۔ انبیاءؑ کی ایک عادت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ لوگوں سے ان کی عقل و فہم کے مطابق ہی بات کرتے ہیں اور اپنے پیغام میں ان کے فطری علوم کا لحاظ رکھتے ہیں۔

ان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ تہذیب نفس اور امت کے انفرادی و اجتماعی امور سے غیر متعلق چیزوں کی تفصیلات میں نہیں جاتے کہ فضائی حادثات، بارش، گرہن، ہالہ، نباتات و حیوانات کے عجائبات چاند اور سورج کے متعلقات روزمرہ کے حوادث کے اسباب، انبیاء کی حکایات اور بادشاہوں اور شہروں کے واقعات وغیرہ کے بارے میں بیان دیں۔ ہاں امت کی عقل و فہم اگر ان باتوں سے مانوس ہے تو وہ اللہ کے انعام اور تازہ رخ سے عبرت پذیری کے سلسلے میں اشاروں کنایوں میں اجمالاً کچھ کہہ دیتے ہیں اسی لیے جب لوگوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے متعلق پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے بجائے اسباب بتانے کے اس کے فوائد بتا دیئے۔ البتہ جن لوگوں کے ذوق ان فنون سے اشتغال کے سبب فاسد ہو گئے ہوں وہ انبیاء کے بیانات کے غلط مطالب بھی نکالنے کی کوشش کرتے ہیں!۔

شاہ صاحبؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں :

"قرآن کا موضوع اقوام عالم کے نفوس کا تزکیہ ہے اس لیے حکمت الہی کا یہ تقاضا تھا کہ اس سلسلے میں بنی آدم کی اکثریت کی معلومات کی حد تک ہی کلام کیا جائے اور بحث و تفتیش میں مبالغے سے کام نہ لیا جائے یا اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں وہی کہا گیا جو انسانوں کے لیے ہدایت و فطرت سمجھ لینا آسان تھا اور جس کے لیے حکمت و علم کلام کی ضرورت

عقلی علوم اور سائنس کی نارسائیاں

قرآن حکیم خود ایک نظام علم اور طرز تعلیم رکھتا ہے اس میں وہ تمام امکانات و مضمرات موجود ہیں جن سے علوم و فنون کی تشکیل جدید کی جاسکتی ہے اور فلسفہ علم و تعلیم کو نیا رخ اور نیا رنگ دیا جاسکتا ہے۔ اس لیے فطری طور پر وہ انسانی علوم پر اپنے علوم کی بنیاد نہیں رکھ سکتا؛ اسے انسانی عقل و علم کی مجبوریات اور نارسائیاں معلوم ہیں اور خود انسان بھی عقل و حواس کی محدود کارگزاری سے واقف ہے اور سمجھتا ہے کہ علم کی نامعلوم دنیاؤں تک اس کی رسائی عقل و حواس سے ممکن نہیں۔ پہلے بھی اہل علم نے اس کا اعتراف کیا تھا اور آج بھی کر رہے ہیں۔

سلاسل ابن تیمیہ نے انبیاء اور فلاسفہ کے طرز فکر کا اختلاف اس طرح بیان

کیا ہے :

”انبیاء انسانوں کے لیے روحانی اور عقلی دونوں علوم کی تکمیل کرتے اور انھیں وہ عقلی دلائل بتاتے ہیں جن کے ذریعے صحیح نظر اور استدلال کی قوت پیدا ہو، اس کے ساتھ ہی انھیں غیب (UNSEEN) کی دو تصدیقات بھی بتاتے ہیں جنھیں صرف نظر و استدلال سے نہیں جانا جاسکتا؛ انبیاء کی تعلیم صرف خبر پر ہی مبنی نہیں ہوتی جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ وہ عقلی دلائل بھی رکھتے ہیں جن سے الہیات کے مسائل سمجھے جاسکتے ہیں اور جو عام فلاسفہ کی دسترس میں نہیں ہوتے؛ لہذا انبیاء کی تعلیم عقلی اور نقلی دلائل کی جامع ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اس کے برخلاف فلاسفہ اور اہل نقل کے علوم پر نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا علم بھی تمام تر مشاہدات پر مبنی نہیں، ہاں طبیعیات و ریاضیات کے سلسلے میں تو کہا جاسکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں

بغیر کسی خارجی دلیل کے وہ صرف اپنے ذہنی مفروضات پر اعتماد کرتے ہیں۔“

حضرت مجدد الف ثانیؑ نے ’عقل‘ کی بے مائیگی کی تحلیل کرتے ہوئے لکھا ہے :
 ”فلاسفہ کا نفس و عقل کو مجردات میں سے سمجھنا نادانی ہے ؛ نفس ناقصہ
 بھی نفس امارہ ہی ہے۔ جس کے تزکیہ کی ضرورت برقرار رہتی ہے۔ اس
 کا رجحان بھی عالم قدس کے بجائے دنیا ہی کی طرف ہوتا ہے اور عقل
 معقولات کا اور اک بھی محسوسات کی مناسبت سے کرتی ہے ؛ جو چیزیں
 محسوسات سے مناسبت نہیں رکھتیں اور مشاہدات میں ان کی مثال
 نہیں ملتی۔ وہ عقل کی گرفت میں بھی نہیں آتیں اور عقل سے ان کی عقدہ کشائی
 نہیں ہو پاتی۔ اس لیے عالم غیب کے سلسلے میں عقل کی نظر کوتاہ اور
 وہ خود گمراہ ہے۔“

یہ تو علمائے اسلام کے بیانات تھے۔ اہل نظر اور بختہ کا رائے انداز ان بھی عقل اور
 فہم و سائنس کی نارسائیوں اور کمزوریوں کا کھلے عام اعتراف کر رہے اور حقیقت
 تک پہنچنے کے لیے مذہب اور روحانیت کا سہارا بھی لینے پر مجبور ہو رہے ہیں۔ سرزمین
 جینیز کہتے ہیں :

”ہم اس کا پورا اعتراف کر سکتے ہیں کہ موجودہ صورت میں سائنس انسانی
 وجود اور انسان کے انجام کے سلسلے میں کوئی قطعی بات نہیں کہہ سکتی۔
 سائنس شاید ہی کبھی سوالات کا ’ہاں‘، ’نہیں‘ میں قطعی جواب دیتی ہے
 اور وہ جوابات بھی ہمارے ہی سوالوں سے پیدا اور مربوط ہوتے ہیں
 اس طرح گویا ہم خود اپنے سوال کا جواب دے سکتے ہیں ؛ سائنس کی
 بیشقد میاں دراصل صداقت کے بارے میں ”اندازے“ ہیں جو
 اپنے سے پہلے کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوتے ہیں لیکن ان میں سے
 ہر ایک کی ’صحمت‘ کے بیشمار مدارج بھی ہوتے ہیں۔“

یبارٹری میں بیچ کر مادے کی فطرت کو سمجھ بھی کیسے سکتے ہیں جہاں ہم اپنے تجربات کے ذریعے مادے کی کثافت کے لاکھوں حصے میں سے ایک تک دسترس رکھتے ہیں۔“

سلیوان لکھتا ہے :

”بہت سے اہم سائنس دان عجیب و غریب جوش سے یہ لکھ رہے ہیں کہ سائنس میں حقیقت کا جزوی علم دیتی ہے ساٹھ سال ہوتے ہیں کہ ٹینڈل (TYNDALL) نے اپنے خطبہ بلفاست میں کہا تھا کہ انسانوں کے تمام بڑے مسائل کا حل سائنس کے پاس ہے اور ۲۰ سال بھی نہیں گزرے کہ برٹرینڈ رسل کو اعتراض کرنا پڑا کہ ناقابل تبدیلی مایوسی کی بنیادوں پر اب روح کی عمارت بحفاظت تعمیر ہوگی“

سلیوان نے سر آرتھر ایڈنگٹن (EDDINGTON) کے حوالے سے لکھا ہے کہ :
”طبیعیاتی سائنس میں صرف کائنات کے ریاضیاتی ڈھانچے کا علم دیتی ہے اور کچھ نہیں۔“

اوپر جو کچھ لکھا گیا وہ اس لیے تھا کہ سائنس کا ’مبلغ علم‘ اور اس کے محدود معلومات کو ذہن میں رکھنے کے بعد ہی نبوی علوم اور مذہبی تعلیمات کی جامعیت اور ان کی اہمیت سامنے آتی ہے اور ان کی برتری ثابت ہوتی ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سائنس ہمیں حقیقت کا پورا علم نہیں دیتی خصوصاً مابعد الطبیعیات تو اس کا میدان ہی نہیں۔ اس لیے حقائق کی نامعلوم دنیا کے علم کے لیے ہمیں وحی و الہام اور مذہب کا سہارا لینا ضروری ہے۔

قرآن مجید میں سائنس کے اشارے

قرآن حکیم کی اصل حیثیت کے بارے میں اوپر لکھا جا چکا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں بعض علوم و فنون کے مادی اور بنیادی عناصر اور بعض غنوم کی

طرت اشارے موجود ہیں، خاص طور پر قرآن کا اندازِ بحث علمی اور سائنسنگ ہے۔ عربوں کو جہالت و جاہلیت سے نکال کر علوم و فنون کی خدمت پر آمادہ کر دینا اور اپنے وقت کی دنیا میں علم و تعلم کا اُجالا پھیلانا یقیناً قرآن کا ایسا کارنامہ ہے جو دنیا کی تاریخ میں کسی ایک کتاب کے ذریعے ممکن نہیں ہوا۔

قرآن نے جس طرح کائنات میں غور و فکر کی دعوت دی، سیر و سیاحت کے ذریعے تاریخی حوادث کو سمجھنے پر آمادہ کیا اور انسان کو اوہام و خرافات سے ہٹا کر توحید اور غیبِ عمل کے ذریعے تسخیر کائنات کا درس دیا۔ اس کا مجموعی اثر مسلم معاشرے پر یہ ہوا کہ اس میں عقلی اور سائنسی بیداری اور آمادگی پیدا ہو گئی جس کے سبب انھوں نے دنیا خصوصاً یونان و ہندستان کے علوم اپنا کر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا انتظام کر دیا اور اس طرح علوم و فنون کے بیشتر گوشوں کو اپنے علم و عمل سے روشن کر دیا۔

حکیم عربی امرتسری نے اقبال کی ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں علامہ اقبال نے فرمایا:

”علم کے چار ذریعے ہیں اور قرآن مجید نے ان چاروں کی طرٹ رہنمائی کی ہے، مسلمانوں نے ان کی تدوین کی اور دنیا سے جدید اس باب میں ہمیشہ مسلمانوں کی منت کش رہے گی۔ پہلا ذریعہ ’وحی‘ ہے اور وہ ختم ہو چکا دوسرا ذریعہ آثار و تارخ ہے جس پر آیات قرآن متوجہ کر رہی ہیں ’سیروانی الارض‘ اس آیت نے علم آثار کی بنیاد رکھی جس پر مسلم مصنفین نے عابیشانِ قصر تعمیر کیے: ’ذکر بایام اللہ‘ یہ آیت تاریخ کا ابتدائی نقطہ ہے جس نے ابنِ خلدون جیسے باکمال محقق پیدا کیے علم کا تیسرا ذریعہ ’علم النفس‘ ہے جس کا آغاز وحی النفس کا اُفلا بتصور سے ہوا ہے۔ اس کو حضرت جنید اور ان کے رفقاء و اتباع نے کمال تک پہنچایا، آخری ذریعہ صیغہِ فطرت ہے جس پر قرآن مجید کی بیشمار آیات دلالت کر رہی ہیں مثلاً والی الارض کیف سطحت اس پر علمائے اندس نے بہت توجہ مبذول کی (اس کے بعد) آپ نے فرمایا کہ

موجودہ دنیا اپنے تمام علم و تہذیب اور صنائع و بدائع سمیت مسلمانوں کی 'مخلوق' ہے۔^۴

فلسفہ یونان علمی کبھی نہیں رہا، یونانی عقل سے زیادہ فکر پر زور دیتے تھے۔ ان کی منطق استہراجی *INDUCTIVE* تھی۔ مسلمانوں نے منطق استنباطی *DEDUCTIVE* کی داغ بیل ڈالی جو قرآن کے شاہرے پر زور سے ان کے ذہن میں آئی تھی۔ اقبال نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے:

”قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے نہایت مطلقہ یا قدرت کی بنا پر فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآنی نقطہ نظر کی زیادہ صحت سے وضاحت کر دے۔ جب سلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پایا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے اور وہ متناہی اور اضافہ پذیر ہے تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر اتر آئے، شروع شروع میں اس امر کا احساس نہ ہوا کہ قرآن کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے..... چنانچہ یہ (ابن خلدون) کی ذہانت و فطانت تھی کہ قرآن کی روح جو سراسر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آگئی۔“

قرآن مجید میں سائنسی حقائق اور اس کے سائنسی طرز کے سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

”قرآن سورج، چاند، سیاروں کے گھٹنے بڑھنے، گردش میل و نہار، زبانوں اور زنجوں کے اختلاف، میں حقیقت ابدی کی علامات دیکھتا ہے.... قرآنی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل میں متحرک، محدود اور ترقی پذیر ہے۔ اس خیال نے بالآخر مسلم مفکرین کو فلسفہ یونان سے متصادم کر دیا۔

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ تجربی طریقہ یورپ کی ایجاد ہے۔ ڈیہرننگ کہتا ہے کہ

راجہ یکن کا تصور سائنس اس کے نام لیاؤں کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور واضح تھا اور راجہ نے یہ سائنٹفک ٹریننگ کہاں پائی تھی؟ اسپین کی سلم یونیورسٹیوں میں!.....
 قرآن کا خاص مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے گونا گوں رشتوں کا شعور پیدا کرنا ہے؛
 قرآن کا یہی بنیادی خیال تھا جس کے پیش نظر گوسٹے نے اسلام پر بحیثیت تعلیمی قوت
 کے تبصرہ کرتے ہوئے ECKERMANN سے کہا تھا۔ یہ تعلیم کبھی نفل نہیں ہوگی۔ ہم
 اپنے تمام نظاموں کے باوجود ہم بلکہ کوئی انسان اس کے آگے نہیں جاسکتا۔^۹
 رابرٹ بریغاٹ کا یہ بیان بھی اس سیاق سے متعلق ہے :

"سائنس، عربوں کی منون صرف نظریات کے لحاظ سے نہیں بلکہ اپنے وجود کے
 لیے بھی ہے۔ قدیم دنیا ایک غیر سائنسی دنیا تھی؛ یونانی فلکیات و ریاضیات ایک برونی
 سرمایہ تھے جو یونانی کلچر میں پیوست نہ تھے۔ یونانیوں نے تنظیم، تعمیم اور تفکیک کا
 کام کیا لیکن صبر آزما تحقیق، مثبت علم کا دوفر، سائنس کے صحیح طریقے، اہم گیر مشاہدہ،
 تجربی تحقیق، یونانی مزاج سے الگ ایک چیز تھے۔ تحقیق کی یہ سپرٹ اور طرز پوری
 دنیا میں عربوں کے ذریعے متعارف ہوا۔"

ولیم ڈریپر عربوں کے علوم و فنون کی طویل فہرست دینے کے بعد کہتا ہے :
 "اس طرح ہمارے ارتقا کے جدید اصول ان کے مدارس میں پڑھائے جاتے
 تھے اور انھوں نے ان کو اس حد تک آگے بڑھایا کہ ہم ان کو غیر عضوی کیمسٹری اور
 معدنی چیزوں تک میں ترقی نہیں دے سکے۔"

مود سدیو اپنی "تاریخ عرب" میں کہتا ہے :
 "قرآن اخلاق و فلسفہ کی تمام شاخوں کا جامع ہے اور اس میں تمام اشیاء
 کی حقیقی ماہیت بیان ہوئی ہے۔"^{۱۰}

ایک دوسرا فریخ مفکر انجی وازون اپنی 'سیرۃ محمد' میں لکھتا ہے :
 "عصر حاضر کے کسی بھی جدید انکشاف سے اسلامی مبادیات کا ٹکراؤ نہیں،
 قرآن اور فطرت میں مکمل ہم آہنگی ہے۔"^{۱۱}

علامہ سیوطی (م ۸۹۱ھ) کی اتقان قرآن فیہی کی بنیادی کتاب ہے۔ اس کے ایک باب میں انھوں نے علوم قرآن کے سلسلے میں لکھا ہے :

"ابن العربی کا قول ہے کہ بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حقیقی تھے اس لیے کہ وہ لم فہم اور بے بصیرت تھے۔ اس کے برخلاف امت مسلمہ کے معجزات عقلی ہیں۔ اس لیے کہ ان کی فہم و ذکر پختہ ہے..... ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ جو علم چاہتا ہے تو اسے قرآن پڑھنا چاہیے اس لیے کہ اس میں اولین و آخرین کی خبریں ہیں۔ یہ سبھی نے اس سے مراد اصول علم لیے ہیں۔

ابن سراقہ نے کتاب الامحاز میں ابو بکر بن مجاہد کا قول نقل کیا ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن علوم اولین و آخرین کا جامع ہے۔ پھر اہل علم کی ہمتیں بست ہوئیں اور اور جس علم کلی کے معابہ و تابعین حامل تھے اس کے اہل نہیں رہے اس لیے قرآن کے ہر علم کے لیے ایک الگ شاخ قائم ہوتی گئی اور ہر علم کسی مخصوص طبقے سے متعلق ہو گیا۔ ایک طبقے نے ان آیات پر توجہ کی جو لیل و نہار، شمس و قمر، ان کے منازل، ستاروں اور بروج، وغیرہ کی حکمت پر مشتمل ہیں۔ قرآن میں طب، علم جہل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ وغیرہ علوم کے اشارے موجود ہیں جیسے طب کے لیے آیت وکان بین ذلک تواما، اور فیہ شفاء للناس، ہیئت کے لیے آسمان و زمین سے متعلق آیتیں، ہندسہ کے لیے آیت انطلقوا الی نخل ذی ثلث شعب علم جہل کے لیے مناظرہ ابراہیمی والی آیت موجود ہے اور اسی طرح اس میں صنعتوں کے بعض اصول بھی موجود ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں (قانون التاویل میں) قرآن کے علوم ۵۰، ۳۰۰، ۴۰۰، ۵۰۰۰ ہیں لیکن اصل قرآنی علوم توحید، تذکیر اور احکام ہیں۔ اور میں (سیوطی) کہتا ہوں اللہ کی کتاب ہر چیز پر مشتمل ہے جہاں تک علوم کا تعلق ہے تو ان کے اصول قرآن میں موجود ہیں۔ قرآن میں عجائب مخلوقات اور آسمان و زمین کے مشاہدات کا تذکرہ ہے ہی جن کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور

لوگوں نے احکام کے سلسلے میں الگ کتابیں لکھی بھی ہیں^{۱۲}۔
 بانی دارالعلوم دیوبند مولانا قاسم نانوتوی فرماتے ہیں :
 ”علامہ بریں قرآن شریف جس کو تمام معجزات علمی میں بھی افضل و اعلیٰ کہئے ایسا
 برہان قاطع ہے کہ کسی سے کسی بات میں اس کا مقابلہ نہ ہوگا۔ علوم ذات و صفات و
 تجلیات و بدرخلائق، علم برزخ، علم آخرت، اخلاق، احوال، افعال و علم تاریخ وغیرہ
 اس قدر ہیں کہ کسی کتاب میں اس قدر نہیں کسی کو دعویٰ ہو تو لائے اور دکھائے۔“^{۱۵}
 علامہ جمال الدین افغانی^{۱۶} (۱۸۳۸-۱۸۹۷ء) کا کہنا ہے کہ :
 ”دین کبھی علمی حقائق کا مخالف نہیں ہوتا اور اگر بظاہر اختلاف ہو تو اس کی
 تادیل ممکن ہے اور وہ بہت سے کم نظر علماء کی دھج سے جہل و جمود جب طاری
 ہوا تو قرآن کے لیے بھی کہہ دیا گیا کہ وہ ثابت شدہ علمی حقائق کا منکر ہے۔ حالاں کہ
 قرآن اس سے بری ہے اور وہ علم حقیقی کا کبھی مخالف نہیں ہوتا خاص طور پر علوم کے اصول و
 کلیات میں“^{۱۷}

(باقی)

حوالہ جات :

- ۱۔ حجۃ اللہ البالغہ ۸/۱ (دہلی)
- ۲۔ التبیان کبیر فی اصول التفسیر ۱۳، ۱۴ (طبع دیوبند)
- ۳۔ مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۲۷/۹، ۲۲۸ (ریاض ۱۳۸۲ھ) اس سلسلے
 میں ابن تیمیہ کی ’العقل و النقل‘ اور ’اندر علی المنطقیین‘ کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔
- ۴۔ مکتوبات مجدد الف ثانی ۱/۹۵ (امرتہ ۱۳۲۷ھ)

THE UNIVERSE AROUND US BY SIR JAMES JEANS - ۵

P.7-9 CAMBRIDGE 1946

THE LIMITATIONS OF SCIENCE BY - ۶

J.W.N. SULLIVAN

- ۷۔ ماہنامہ البیان۔ اہرست سر (دسمبر ۱۹۳۹ء)
- ۸۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۰۷، ۱۹۷، ۲۱۷
- ۹۔ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM BY IQBAL. P. 127, 128, 129, 131, 9, (LAHORE 1944)
- ۱۰۔ بحوالہ سابق THE MAKING OF HUMANITY: R. BRIFFAULT
- ۱۱۔ HISTORY OF THE CONFLICT BETWEEN RELIGION (۱۹/۵) & SCIENCE P. 99 (1910)
- ۱۲-۱۳۔ الدین والعلوم : احمد عزت پاشا ص ۱۵۵، ۱۵۶ (قاہرہ ۱۹۴۸ء)
- ۱۴۔ الاتقان فی علوم القرآن : سیوطی ۱۲۰ تا ۱۳۲ (مصر ۱۳۰۶ھ)
- ۱۵۔ بحجۃ الاسلام ۱۰۴ دیوبند (۱۹۶۷ء)
- ۱۶۔ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث : احمد امین (قاہرہ ۱۹۴۸ء)
- افغانی جب فرانس میں تھے تو مشہور فلسفی ارنسٹ رینان نے اپنے ایک لکچر میں اسلام کو غیر عقلی مذہب کہہ دیا۔ اس کے جواب میں افغانی سے بحث ہوئی اور رینان کو بالآخر اعتراض کرنا پڑا کہ علم کی مخالفت اسلام کی فطرت نہیں در نہ وہ علوم و فنون پر مسلمانوں کو اس طرح راغب ہی نہ کرتا۔ (ص ۹۳)

قرآن اور نظریہ ارتقاء

(۳)

مولانا کبیر الدین فوزان صاحب

ارتقاء کے مدارج و مراحل اور قرآن

البتہ جرثومہ سے لے کر انسان تک کی پیدائش کے جن جن ادوار و مراحل کو نظریہ ارتقاء میں تسلیم کیا جاتا ہے قرآن ان کے بارے میں خاموش ہے اور کسی آیت میں ان ادوار و مراحل کی تفصیل نہیں آئی ہے مگر قرآن نے صراحت کے ساتھ یہ بھی نہیں کہا ہے کہ انسان پر یہ ادوار و مراحل نہیں گزرے۔

اس لیے قرآن کی خاموشی کی بنا پر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ چونکہ قرآن میں ان کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس لیے انسان کے ارتقائی ادوار و مدارج کا نظریہ قرآن سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

ظاہر ہے قرآن کوئی علم طبیعیات کی کتاب نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد تمام کائنات کے کل حوادث و واقعات کو با تفصیل بیان کرنا ہے بلکہ وہ صرف انسان کی دینی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن متعدد ایسے امور

میں خاموش ہے جو آج ہم سب کے نزدیک مسلمہ حقائق کا درجہ رکھتے ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نظریۂ ارتقاء کوئی ناقابلِ تردید نظریہ ہے بلکہ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جن کو یہ نظریہ غلط معلوم ہوتا ہے وہ شوق سے اس کی تغلیط کریں مگر قرآن کا سہارا لے کر نہیں بلکہ خود اپنے طور پر علمی اور عقلی دلائل سے اس کے بطلان کو ثابت کریں۔ تاکہ آگے چل کر اگر یہ نظریہ مسئلہ طور پر صحیح ثابت ہو جائے تو قرآن پر کوئی حرف نہ آئے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مٹی سے فقط یعنی تدریجی مراحل سے گزارے بغیر پیدا کیا ہے اور نظریۂ ارتقاء کی رو سے انسان ایک معمولی جرثومہ سے ترقی کر کے موجودہ صورت میں آیا ہے لہذا نظریۂ ارتقاء کو تسلیم کرنے والا لازماً قرآن کی محذوب کرتا ہے۔ اس لیے اس کا ایمان مشکوک ہے بلکہ وہ کافر ہے۔

آئیے یہ دیکھیں کہ کیا ایسا کہنے والا قرآن سے اس کا کوئی ثبوت پیش کر سکتا ہے کہ اللہ نے انسان کو تدبیر کی ہر اہل سے گزارے بغیر براہ راست مٹی سے پیدا کیا ہے؟

قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ صرف اتنا کہا ہے کہ اللہ نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا ہے یعنی مٹی انسان کا مصدر اور مادہ ہے۔

(۱) خلق الانسان من طين (۲) اءمجء من خلقت طيناً (۳) وءء اءلء الانسان من طين (۴) اءى خالء بشراً من طين — ىه آىاء صراءاً صرف ىه بقاءى مى كء انسان كى ءللىن كىءر ءى هوئى ءىءـ مءر ان سى اس باء كى نفعى نهىں هوئى كء موجوده صوءء مى آءنى سى قبل انسان ٱر ارتقاء كى مءءلف مراءل كىز رىءى هىںـ بلكه اس كى ءلاف قرآن كرىم مى ان اءوار و مراءل كى طراء اءمالى اءارء ءمىءا ملءا ءىءىء :

ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا

إلا ابليس لعين من الساجدين -

ترجمہ - اور (دیکھو یہ ہماری ہی کار فرمائی ہے کہ) ہم نے تمہیں پیدا کیا (یعنی تمہیں وجود میں لائے) پھر تمہیں شکل و صورت بخشی۔ پھر (وہ وقت آیا کہ) فرشتوں کو حکم دیا آدم کے آگے جھک جاؤ۔ اس پر سب جھک گئے مگر ابلیس کہ جھکنے والوں میں سے نہ تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان پر ایک ایسا دور بھی گزرا ہے جب وہ موجود تو تھا لیکن کسی اور شکل و صورت میں پھر آگے چل کر انسانی صورت میں آیا یعنی آدمؑ کا ظہور ہوا۔

اس مفہوم کی دوسری آیت ہے:

هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا -

ترجمہ - نوع انسانی پر ایک ایسا دور بھی گزر چکا ہے جب وہ کوئی قابل ذکر چیز نہ تھا۔

اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان پر تخلیق کے بعد اور ”کامل انسان“ بننے سے قبل ایسے حالات اور ادوار گزر چکے ہیں جب وہ انسان میں شمار کیے جانے کے قابل نہ تھا۔

اسی طرح وخلقكم أطيوارا سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے وجود پر یکے بعد دیگرے مختلف حالتیں گزری ہیں۔

البتہ قرآن کریم نے ان تطورات اور تحولات کی تفصیل نہیں بتائی ہے۔ جب انسان کوئی قابل ذکر چیز نہ تھا۔ ممکن ہے وہ زمانہ ”کامل انسان“ بننے سے قبل کا زمانہ ہو۔ جب اللہ کی قدرت سے زندگی کا آغاز ایک ”تخم حیات“ سے ہوا ہو مگر وہ موجودہ ترقی یافتہ انسانی صورت میں نہ آیا ہو اور پھر اسی قدرت الہی نے اسے مختلف ارتقائی مراحل سے بتدریج گزار کر کامل انسان بنایا ہو۔ ظاہر ہے خدا کی قدرت اور اس کی تدبیر و تربیت سے ایسا ہونا مستبعد نہیں ہے اور نہ اس کا قائل ملحد ہو سکتا ہے بشرط کہ

وہ خدا کے وجود اور اس کی خالقیت و قدرت اور تدبیر و ربوبیت پر اعتقاد اور ایمان رکھتا ہو۔ چنانچہ جس طرح زندگی کا آغاز پانی سے ہوا اور پھر وہ مختلف ارتقائی مراحل سے گزر کر حد کمال کو پہنچی اور "کامل انسان" کا ظہور (نظریۂ ارتقاء کے مطابق) ہوا ہے۔ آج بھی انسان کی پیدائش کا وہی نمونہ ہے۔ اس کی پوری تشریح کے لیے "ترجمان القرآن" کا اقتباس درج کرنا اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

"ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلناه نطفۃ فی قرار ملکین ثم خلقنا النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاماً فکسونا العظام لحمًا ثم انشأناہ خلقاً آخر فتبادک اللہ احسن الخالقین۔

ترجمہ: اور (دیکھو) یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے پیدا کیا (یعنی زندگی کی ابتداء مٹی کے خلاصہ سے ہوئی) پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک ٹھہر جانے اور جاؤ پانے کی جگہ میں۔ پھر نطفہ کو ہم نے علقہ بنایا پھر علقہ کو ایک گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا۔ پھر اس میں ہڈیوں کا ڈھانچہ پیدا کیا پھر ڈھانچہ پر گوشت کی تہ چڑھا دی۔ پھر دیکھو کس طرح اسے بالکل ایک دوسری طرح کی مخلوق بنا کر نوادہ کر دیا۔ تو کیا ہی برکتوں والی ہستی ہے اللہ کی۔ پیدا کرنے والوں میں سب سے بہتر پیدا کرنے والا۔

ترجمہ کے بعد ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام کو زاد لکھتے ہیں: "قرآن حکیم نے اس سورہ میں اور دوسرے مقامات میں انسانی پیدائش کے مختلف احوال و مراتب پر توجہ دلائی ہے اور ان سے اللہ تعالیٰ کی قدرت و حکمت اور حیات بعد الموت کے وقوع پر استنبہاد کیا ہے۔ یہ مراتب بطور چھ ہیں جیسا کہ یہاں آیت (۱۳) میں بیان کیے گئے ہیں۔

(الف) "نطفہ" کی حالت جبکہ وہ "قرار ملکین" میں ہوتا ہے۔

(ب) "علقہ" کی حالت۔

(ج ۶) مضغہ کی حالت

(د) خلقنا المضغۃ عظاماً کی حالت

(ه) کسونا العظام لحماً کی حالت

(و) ایک ایسی آخری حالت جسے "خلقنا آخر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ان میں آخری حالت کو قرآن نے "خلقنا آخر" سے تعبیر کیا ہے یعنی اس مرتبہ میں پہنچ کر کوئی ایسا انقلاب طاری ہو جاتا ہے کہ بالکل ایک دوسری ہی طرح کی خلقت ظہور میں آ جاتی ہے گویا مرتبہ (الف) سے لے کر مرتبہ (ه) تک جنین کی جو حالتیں ہیں اور جس نوعیت کی مخلوق بنتی رہی وہ کوئی دوسری ہی طرح کی چیز تھی اور اب اس مرتبہ میں آ کر ایک دوسری طرح کی چیز نمایاں ہو گئی۔
آگے چل کر دیکھتے ہیں :

نطفہ کے قرار پانے کے معنی یہ ہیں کہ جنس رجال کا خلیہ تخم جنس اناث کے مبيض میں جگہ پائے۔ استقرار کے بعد جنین کا تصور شروع ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ محض خلیات کا ایک کردی مجموعہ ہوتا ہے پھر ایک محوٹ گیند کی سی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کے اطراف کی دیوار خلیات سے مرکب ہوتی ہے اس کے بعد یہ خلیات ایک دوسرے سے بالکل مل جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ ان میں طولانیت پیدا ہونی شروع ہوتی ہے یہاں تک کہ بالکل ایک نعل نما صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اب ان میں ایک ایسی ہیکلی ہیئت پیدا ہو جاتی ہے جیسی مچھلی کی ہوتی ہے۔ پھر یہ ہیئت حیوانات قوارب کا سا ہیکل اختیار کر لیتی ہے اس کے بعد حیوانات لبونہ کا مثلاً ایسا جیسا آسٹریلیا کے خلد آبی کا ہوتا ہے یا ان حیوانات کا جنہیں ذوات الکیس کہتے ہیں پھر اونچے درجے کے حیوانات لبونہ کا مثلاً گھوڑا، کتا، بیل۔ پھر یہ مرتبہ ترقی کر کے ایک ایسے ہیکل تک پہنچتا ہے جو ٹھیک ٹھیک بندر کا سا ہوتا ہے۔ دم بھی موجود ہوتی ہے۔ پھر اس میں تبدیلی شروع ہوتی ہے اور بندر کے ترقی یافتہ اعلیٰ اقسام کا سا ہیکل نمایاں ہونے لگتا ہے یعنی گوریل، شہنازی، گیبون وغیرہ اقسام کا۔ اب اس کے بعد آخری مرتبہ طور آتا ہے۔

اور اچانک ایک انقلابی حالت طاری ہونے لگتی ہے یعنی تمام حیوانی و میونی خصوصیات منقود ہو جاتی ہیں، ایک نئی نوعیت کا ہیکل نمایاں ہو جاتا ہے اور وجود انسانی اپنی ساری خصوصیتوں اور رعنائیوں کے ساتھ ابھر آتا ہے۔

پھر آگے تحریر کرتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے ”جعلناہ نطفۃً فی قرار ملکین“ پر غور کرو۔ استقرار محل یونہی تا ہے کہ جنس رجال کا جنسی خلیہ جنسِ اناث کے بیض میں پہنچتا ہے اور اس طرح ایک جگہ جاتا ہے گویا اپنے اصلی مکان میں پہنچ گیا۔ اس صورتِ حال کے لیے ”فی قرار ملکین“ کی ترکیب کس طرح درجہ صحیح اور موافق ہے۔ دو لفظوں کے اندر پوری وضاحت کے ساتھ دونوں حالتیں آگئیں۔ اس کا ٹھہر جانا اور ممکن کے ساتھ قرار پا جانا یہ استقرار و ممکن کس طرح پیدا ہوا؟ دونوں جنسوں کے خلیوں کے اتحاد سے۔ اس اتحاد و امتزاج کی ان میں قدرتی طلب تھی بغیر اس کے قرار نہیں پاسکتے تھے

(۲) اس کے بعد ”نطفہ“ پر مختلف حالتیں طاری ہوتی ہیں لیکن سب سے پہلی انقلابی حالت کون سی ہوتی ہے؟ جو بالکل ایک نئی قسم کی نوعیت پیدا کر دیتی ہے؟ اور جو تمام آئندہ انقلابوں کے لیے سنگِ بنیاد کا کام دیتی ہے؟ وہ حالت جب فعلیات کا کردی مجموعہ اچانک طول میں بڑھنے لگتا ہے اور پھر اس طرح کی لمبی چیز بن جاتا ہے جس کے دونوں سرے کسی قدر پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم نے اس کے لیے ”نعل نما“ حالت کی تعبیر اختیار کی ہے اس مرتبہ نعلوں کو قرآن نے ”علقہ“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ علقہ کی تعبیر اس مرتبہ کے لیے ہر اعتبار سے اتنی صاف اور چسپاں ہے کہ چوٹی میری پہلی نظر اس ”نعل ناجین“ کی تصویر پر پڑی، میری زبان سے بے اختیار ”خلق الانسان من علق“ نکل گیا۔

جونک کے لیے علوق۔ علوقہ۔ علقہ سامی زبانوں کی نہایت قدیم تعبیر ہے جو ان میں اسے علوقہ کہتے تھے اور بجنہ علقہ کا نام بھی ملتا ہے چنانچہ ”سفر اشغال“ میں ایک جگہ آیا ہے ”جونک کی دو بیٹیاں ہیں جو چلاتی رہتی ہیں کہ لاؤ لاؤ (۳۰-۱۵) عبرانی

نسخے میں یہاں ”جونک“ کے لیے علوقہ کا لفظ ہے۔ یہی علوقہ عربی میں علت اور علقہ ہے اور جونک کے لیے متصل ہے۔ اب جونک کی حالت اور صورت کا معائنہ کرو! اس میں ہڈی نہیں ہوتی محض ایک نو تھڑے کی لمبان ہوتی ہے اور خون پی کر جب سیراب ہو جاتی ہے تو ٹھیک ٹھیک ویسی ہی صورت ہو جاتی ہے جیسی اس مرتبہ جنین کی تصویر میں نظر آتی ہے.....

پیدائش انسانی کے مختلف مدارج کی جو تفصیلات اوپر گزر چکی ہیں۔ ان سے تمہیں پتہ لگ گیا ہو گا کہ ”قانون نشو و ارتقاء“ کے مختلف مدارج کس طرح نطفہ انسانی کے مدارج میں جمع ہو گئے ہیں اور کس طرح ہر انسان کا جنین اب بھی ان مدارج سے گزر کر انسان بنتا ہے جن مدارج سے گزر کر اپنی موجودہ مرتبہ خلقت تک پہنچا ہے۔ اچھا اب غور کرو! ان مدارج خلقت میں ابتدائی مخلوقات کا درجہ کون سا ہے؟ آبی مخلوقات کا یعنی بحکم ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ زندگی کا سب سے پہلا ظہور پانی میں ہوا اور پہلی مخلوقات آبی مخلوقات ہوئی۔ ان کے بعد خشکی کے مخلوقات کا سلسلہ شروع ہوا۔ اچھا! آبی مخلوقات میں ابتدائی مراتب کی مخلوقات کون سی ہیں؟ جونک کی قسم کی غیر عظمیٰ مخلوقات! ان ہی کے ارتقاء سے تمام اونچی قسم کی آبی کڑیاں وجود پذیر ہوئیں پس اگر حیوانی نطفہ اپنے تمام ارتقائی تطورات سے گزر کر آخری درجہ تک پہنچا کرتا ہے تو کیا ضروری نہیں کہ اس کا ابتدائی درجہ آبی مخلوقات کی حالت کے درجہ کا ہو؟ اور اس میں بھی سب سے پہلے جونک کی قسم کی نوعیت اپنی نمود دکھائے؟ یقیناً ضروری ہے اور یقیناً ہی نوعیت ہے جو اس نعل نما صورت کے درجہ میں نمایاں ہوتی ہے۔ پس اسے علقہ سے تعبیر کرنا گویا اس کے درجہ خلقت کو ٹھیک ٹھیک اس کے اصلی نام سے پکار دینا ہے۔“

آخر میں ”خلقا آخر“ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

” (۶) لیکن جو صورت اب بنتی ہے وہ کیا انسان کی صورت ہوتی ہے؟ نہیں! یہی جو تمام حیواناتِ لبونہ کی مشترک صورت ہوتی ہے وہ ترقی بھی کرتی ہے تو بندر کی صورت کی

طرف۔ لیکن اس کے بعد نقاشِ قدرت کی دستکاری اچانک ایک نیا انقلاب و تحول پیدا کر دیتی ہے۔ وہی جنین جو محض مضغہ تھا وہی مضغہ جو مچھلی کی طرح کا ایک ڈھانچہ تھا وہی ڈھانچہ جس نے عام حیدرانی ہیکل کی شکل اختیار کر لی تھی وہی حیوانی ہیکل جو بندر کی سی صورت میں ابھر آیا تھا اچانک انسانی جسم و صورت کی ساری خصوصیتیں اور رغائیاں پیدا کر لیتا ہے۔ فقبارک اللہ احسن الخالقین۔ یہی آخری مرتبہ تحول ہے جسے ”ثم أنشأناه خلقاً آخر“ سے تعبیر کیا ہے (ترجمان القرآن ج ۲)

ان طویل اقتباسات کے پیش کرنے سے میرا مطلب ہر گز یہ نہیں ہے کہ میں یہ باور کروں کہ نظریہ ارتقاء کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے یا قرآن صراحۃً اس کی تصدیق کرتا ہے اور نہ میں مولانا آزاد کی تشریح کو حجت آخر سمجھتا ہوں۔ بلکہ میں صرف یہ کہتا چاہتا ہوں کہ ”قرآن ان ارتقائی مراحل و ادوار کی صراحت کے ساتھ نفعی نہیں کرتا ہے جو نظریہ ارتقاء میں تسلیم کیے جاتے ہیں بلکہ اس کے برعکس بعض آیتوں سے ان کی طرف اشارات بھی ملتے ہیں۔ اس لیے اگر کوئی ان کا قائل ہو تو اس سے قرآن کی تکذیب لازم نہیں آتی اور نہ اس کا قائل دائرہ ایمان سے خارج قرار دیا جاسکتا ہے بشرطے کہ وہ خدا کے وجود اور اس کی خالقیت کا اعتقاد رکھتا ہو اور یقین کرے کہ ہمارے ہاں حیات آفرینی اور ارتقاء حیات میں خدا ہی کی قدرت و تدبیر کی کار فرمائی ہے۔

اگر ”اکھفرت بالذی خلقک من تراب“ اور اس جیسی دوسری آیتوں سے کوئی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرنا چاہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدریجی مراحل سے گزارے بغیر براہِ راست تراب (مٹی) سے پیدا کیا ہے تو یہ قرآن پر ایک طرح کی زیادتی ہے۔ پھر اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دفعتاً اور براہِ راست پانی سے پیدا کیا ہے کیونکہ بہت سی آیتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان اور دوسرے جانوروں کو پانی سے پیدا کیا ہے جیسے :

(۱) هو الذی خلق من الماء بشرۃ۔ وہی ہے جس نے پانی سے بشر کو پیدا کیا۔

(۲) وجعلنا من الماء کل شیء حی۔ اور ہم نے پانی ہی سے ہر فی روح کو پیدا کیا ہے۔

(۳) واللہ خلق کل دابة من ماء - اور اللہ نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا ہے۔
 اسی طرح یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دفعتاً اور براہ راست
 کیچڑ (طین) سے پیدا کیا ہے کیونکہ کئی آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ اللہ نے
 طین (کیچڑ) سے آدمی کو پیدا کیا ہے مثلاً

(۱) خلق الانسان من طین - اللہ نے انسان کو کیچڑ سے پیدا کیا۔

(۲) اِنِّی خالق بشرٌ من طین - بیشک میں کیچڑ سے بشر کو پیدا کر رہا ہوں۔

(۳) ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین - اور واقعہ یہ ہے کہ ہم نے

انسان کو کیچڑ کے خلاصہ سے پیدا کیا ہے۔

(۴) وابدأ خلق الانسان من طین - اور اللہ نے کیچڑ سے انسان کی تخلیق کا
 آغاز کیا۔

(۵) اَسجد لمن خلقت طینا؟ کیا میں اس مخلوق کو سجدہ کروں جس کو آپ
 نے کیچڑ سے پیدا کیا؟

علیٰ ہذا القیاس متعدد آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو
 ”نطفہ“ سے ”علقہ“ سے ”صلصال“ (کنکھنا نے والی سوکھی مٹی) سے ”جأ مسنون“
 (سرٹھی ہوئی بدبودار کیچڑ) سے ”طین لازب“ (لیس دار کیچڑ) سے پیدا کیا ہے جیسے
 (۱) انا خلقنا الانسان من نطفۃ - بیشک ہم نے انسان کو نطفہ سے پیدا کیا ہے۔

(۲) خلق الانسان من علق - اللہ نے انسان کو جنک سے پیدا کیا ہے۔

(۳) لقد خلقنا الانسان من صلصال کالفخار - بیشک ہم نے انسان کو برتن بنائے
 جانے والی مٹی کی اندر کنکھناقی ہوئی مٹی سے پیدا کیا۔

(۴) انا خلقناہم من طین لانسب - بیشک ہم نے ان کو (انسان کو) لیس دار مٹی سے
 پیدا کیا۔

(۵) ولقد خلقنا الانسان من جأ مسنون - بیشک ہم نے انسان کو

لے صلصال - خالص چیز، ریت، مٹی، کنکھنا نے والی مٹی - پیمٹ
 سے بنا - کیچڑ، کالی مٹی
 سے بدبودار

سڑی ہوئی بدبودار مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا۔

دلائل کی حیثیت سے ان تمام آیات کے ظواہر ایک ہی معیار کے ہیں لہذا اس صورت میں یعنی جبکہ ہم ”من تراب“ سے یہ سمجھیں اور مراد لیں کہ اللہ نے براہ راست مٹی سے پیدا کیا۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے بیک وقت ان تمام مذکورہ مواد سے مستقلاً اور براہ راست تدریجی مراحل سے گزارے بغیر پیدا کیا۔ ظاہر ہے اس سے خود ان آیات کے درمیان صریح تعارض واقع ہو جائے گا۔

اور اگر یہ کہہ کر اس تعارض کو دور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کا آغاز یوں کیا کہ پہلے مٹی کو لیا۔ پھر اس مٹی میں پانی ڈال کر چھوڑ دیا جس سے بدبودار اور لیس دار کچر بن گئی پھر اس کو گوندھ کر آدم کا قالب تیار کیا پھر جب قالب خوب سوکھ کر صلصال (ٹھنکھانے والا) ہو گیا تب اس میں روح پھونک کر اس کو ذی روح اور متحرک مخلوق بنا دیا جیسا کہ بعض مفسرین فرماتے ہیں چنانچہ صاحب جلالین لکھتے ہیں، ”خلق الله آدم من اديم الارض اى وجها بان قبض منها قبضة من جميع اوانها وجمعت بالمياه المختلفة وسواه ونفخ فيه الروح خصا، حيواناً حساسا بعد أن كان جماداً“ (سورہ بقرہ) یعنی اللہ نے آدم کو ردے زمین کی مختلف رنگ کی تھوڑی تھوڑی مٹی لے کر اس کو مختلف قسم کے پانی میں ملایا اور اس مٹی کو گوندھا گیا اور پھر اس کو ٹھیک ٹھاک کر کے اس میں روح پھونکی چنانچہ وہ جماد سے ایک حساس جاندار بن گیا۔

مگر تخلیق آدم کے متعلق یہ تفصیل اور ترتیب قرآن میں صراحتاً یا اشارۃً موجود نہیں ہے اور نہ کوئی صحیح اور معتبر حدیث اس کی تائید کرتی ہے لہذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ خواہ مخواہ اس ترتیب کو قرآنی ترتیب قرار دے۔ البتہ ہمارے لیے یہ ایمان رکھنا اور اس پر یقین کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی، مٹی، کچر وغیرہ سے انسان کو پیدا کیا ہے لیکن کیسے پیدا کیا؟ اس کی تفصیل اور ترتیب کیا ہے؟ یہ بات سوائے خدا کے کسی کو معلوم نہیں ہے لہذا مذکورہ بالا ترتیب کی حیثیت مفروضہ

اور تخمین کے سوا کچھ نہیں ہے۔ چنانچہ مولانا آزاد فرماتے ہیں :

”یاد رہے کہ قرآن نے حقائق کی دو قسمیں کر دی ہیں ایک وہ جن کا تعلق عالم غیب سے ہے یعنی غیر محسوسات سے ایک وہ جن کا تعلق عالم شہادت سے ہے یعنی محسوسات سے۔ نوع انسانی کی ابتدائی پیدائش اور نشوونما کا معاملہ عالم غیب سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ ہم اپنے وسائل ذہن و ادراک سے کوئی یقینی روشنی اس بارے میں حاصل نہیں کر سکتے اور اس لیے ضروری ہے کہ کتاب الہی نے جو کچھ بیان کیا ہے اس پر ایمان لائیں“

(ترجمان القرآن۔ سورہ اعراف)

تخلیق انسان کے آغاز کی تفصیل و ترتیب کے متعلق مولانا مودودی مظلہ کا بھی یہی خیال ہے چنانچہ ”ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم خلقنا اللہا شکلة السجود والادامہ“ کی تفسیر میں لکھتے ہیں :

”تخلیق انسانی کے اس آغاز کو اس کی تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے

یہ شکل ہے۔ ہم اس حقیقت کا پوری طرح اھٹک نہیں کر سکتے کہ موادِ

ارضی سے بشر کس طرح بنایا گیا پھر اس کی صورت گری اور تبدیل کیسے

ہوئی اور اس کے اندر روح پھونکنے کی نوعیت کیا تھی“ (تفہیم القرآن ج ۲ ص ۱۱)

اسی سے ملتی جلتی بات یہ قطب نے ”فی ظلال القرآن“ میں بھی فرمائی ہے۔ جس کا ماحصل

یہ ہے۔ یعنی یہ ”لقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلناہ نطفۃ فی

قرار ملکین ثم جعلنا النطفۃ علقۃ الخ والی آیت انسانی نشوونما کے مختلف

اطوار کی طرف اشارہ کرتی ہے مگر نشوونما کے اطوار کی تحدید و تعیین نہیں کرتی ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی پھر طے انسان ہونے تک مسلسل تطورات و

تحولات سے گزرا ہے پس کچھ مصدر اول یا طور اول ہے اور انسان آخری طور ہے

اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کی معرفت ہم قرآن سے حاصل ہوتی ہے اس کے لیے

ہمیں ان سائنسی نظریات کی تصدیق کی ضرورت نہیں جو انسان یا جانداروں کے

نشوونما کے متعلق بحث و تحقیق کرتے ہیں۔ قرآن اس حقیقت کو اس لیے بیان کرتا ہے تاکہ اس کو اللہ کی صنعت و کاریگری میں غور و فکر کرنے کی بجائے اور کچھ دے سلسلہ سلسلہ پیدا ہونے والے اس انسان کے درمیان پائے جانے والے انقلابات بعیدہ میں تدبیر و تامل کرنے کا میدان بنائے۔ ہاں اس تسلسل (تطورات) کی تفصیل کی طرف قرآن توجہ نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ چیز اس کے عظیم مقاصد کے سلسلے میں ناقابل توجہ اور ناچیز ہے۔

جہاں تک سائنسی نظریات کا تعلق ہے وہ "نشو و ارتقاء" کے لیے ایک معین سیر بھی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں تاکہ کچھ دے اور انسان کے درمیانی سلسلہ کی کڑیاں مل جائیں حالانکہ یہ نظریات اپنی اس کوشش میں جن کی تفصیل سے قرآن ساکت ہے خطا بھی کر سکتے ہیں اور درست بھی ہو سکتے ہیں۔ ہمارے لیے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ ہم اس حقیقت ثابت کو جسے قرآن تسلسل (سلسلہ سلسلہ ظہور نسل) کی حقیقت ثابت کرتا ہے اور اس تسلسل کی کڑیوں کی تحقیق میں ہونے والی سائنسی کوششوں کو باہم مخلوط کریں جبکہ یہ کوششیں غلط بھی ہوتی ہیں اور صحیح بھی۔ آج ثابت ہوتی ہیں اور کل ختم ہو جاتی ہیں جب انسان کے ہاتھوں تحقیق کے وسائل و ذرائع ترقی کر جاتے ہیں۔ قرآن اس حقیقت کی تعبیر بھی اختصار کے ساتھ کرتا ہے اور کہتا ہے۔ **بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ**۔ (انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی) ان اطوار (مراحل تطور) کی طرف اشارہ کیے بغیر جن سے انسان گذرا ہے۔ اس امر میں مرجع و مأخذ اس سے زیادہ تفصیل کرنے والی نص ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اللہ نے انسان کو "کچھ دے کے خلاصہ" (سلاسلہ من طین) سے پیدا کیا ہے۔ یہ دوسری نص ان تطورات و تحولات کو یہاں سیاق میں ایک خاص مناسبت کی وجہ سے مختصر بیان کرتی ہے لیکن کچھ دے نسل انسانی کا ظہور کیسے ہوا؟ اس بارے میں قرآن خاموش ہے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ یہ بات قرآن کے مقاصد میں داخل نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کچھ دے انسان کی کڑیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ علمی نظریات بتاتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ

تطورات کسی دوسرے غیر معلوم طریقے سے اور ایسے عوامل و علل کے سبب سے پورے ہوئے ہوں جن کا انکشاف انسان پر نہیں ہوا ہے۔ لیکن انسان کے متعلق ان نظریات کی اور نظریۂ قرآن کی راہیں جدا اور الگ ہیں اس لیے کہ قرآن انسان کو افضل و اکرم قرار دیتا ہے اور فیصلہ کن انداز میں کہتا ہے کہ انسان میں اللہ کی روح سے کچھ بھونکا گیا ہے جس نے کچھ کے خلاصہ سے انسان پیدا کیا اور اُسے وہ خصوصیات عطا کیں جن سے انسان انسان بنا اور حیوان سے مختلف ہوا۔ یہاں اسلام کا نظریہ مادہ پرستوں کے نظریہ سے جدا اور بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے اور اللہ اصدق القائلین ہے۔

سید قطب کی اس تشریح اور توضیح سے یہ نتائج نکلتے ہیں کہ :

(۱) آیت شریفہ لقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین الخ انسانی نشوونما کے تطورات کی طرف اشارہ کرتی ہے گویا انسان مٹی سے براہ راست اور مستقلاً یعنی تدریجی مراحل سے گزارے بغیر پیدا نہیں کیا گیا البتہ قرآن ان اطوار کی تعیین اور تفصیل کا ذکر کرتا ہے کیونکہ مقاصد قرآنی سے یہ چیز خارج ہے۔

(۲) قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ کچھ سے نسل انسانی کا ظہور کیسے ہوا۔

(۳) ممکن ہے کچھ سے انسان تک کی کمزیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ سائنسی نظریات (نظریۂ ارتقاء) کے قائلین تشریح کرتے ہیں (یعنی یہ کہ انسان تخلیق مخصوص کے بجائے سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔)

(۴) قرآن اور مادہ پرستوں کے نظریے میں فرق یہ ہے کہ قرآن انسان کو عام حیوانات سے بلند درجہ اور ایک روحانی مخلوق قرار دیتا ہے جب کہ مادہ پرست اس کو عام حیوانات ہی کے درجے میں رکھتے ہیں اور صرف ایک مادی مخلوق قرار دیتے ہیں مولانا ذوالسید قطب اور مولانا مودودی کی ان تصریحات کی روشنی میں ہمارے لیے یہ کہنا آسان ہے کہ تخلیق آدم کی جو تفصیل اور ترتیب صاحب جلالین اور دوسرے مفسرین بیان کی ہے اس کی حیثیت قیاس و تخمین اور مفروضہ سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اور اگر فرض کرنا ہی ٹھہر تو اس کے برعکس ترتیب بھی فرض کی جاسکتی ہے یعنی ”صلصال

کہ تخلیق انسان کا آخری مرحلہ قرار دینے کے بجائے پہلا مرحلہ قرار دے سکتے ہیں۔ اس کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے پہلے زمین کی پیدائش کے سلسلے میں علمائے طبقات الارض کی تحقیقات اور پھر قرآن کے اشاروں پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ زمین کی پیدائش کے متعلق سر جیمس جینس (James Jeans) کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ :

”زمین اور اسی طرح نظام شمسی کے تابع دوسرے تمام ستارے سورج کے ٹکڑے ہیں۔ زمین جس وقت سورج سے الگ ہوئی تھی اُس وقت وہ ایک تیاں آتشیں ٹکڑے، کے سوا کچھ نہ تھی جو نہایت سرعت کے ساتھ گردش کر رہی تھی۔ پھر اس سے ایک اور ٹکڑہ الگ ہوا جس سے کرہ قمر ظاہر ہوا۔ اربوں کھربوں سال پہلے مختلف قسم کے گیسوں کے گھنے بادل فضا سے بیکراں کو ڈیر کیے ہوئے تھے۔ یہی بادل بعد میں جل کر بے شمار ستاروں کی شکل میں آگئے جو خلا کی پہنائیوں میں گردش کر رہے ہیں۔ سورج بھی انہی میں سے ایک ستارہ تھا۔ سوئے اتفاق سے کوئی دوسرا ستارہ اس کے نزدیک آگیا اور سورج کو توڑ پھوڑ دیا جس کے نتیجے میں بہت سے ٹکڑے اس سے الگ ہو کر چاروں طرف بکھر گئے۔ خلاصہ یہ کہ زمین مروجہ زمانہ اور گردش کے ساتھ دھیرے دھیرے ٹھنڈی ہوتی گئی۔ اس کے ہلکے مادوں نے اس کی اوپری سطح کو ہموار کر دیا۔ اس کے پرت کے خشکات سے پہاڑ اور درے پیدا ہوئے اور اس کے ذریعہ اور سنگین مادے اس کی اندرونی تہوں میں تہ بہ تہ جم گئے۔ پھر اس سے بخارات پیدا ہوئے جو ابر باران بن کر دوبارہ زمین پر برستے رہے، یہاں تک کہ زمین کی سطح بالآخر ٹھنڈی اور زندگی کے لیے سازگار ثابت ہوئی (ترجمہ از سا زمانہ اے قدن)

آئیے اب ذرا زمین و آسمان اور اجرام سماویہ کی تخلیق کے بارے میں قرآن نے جو اشارات کیے ہیں ان کو بھی پڑھ لیں تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ تخلیق آدم کے سلسلے میں کون سی ترتیب زیادہ قرین قیاس ہے۔

مولانا آزاد نے ان تمام اشاروں کو ایک جگہ جمع فرمایا ہے۔ یہاں میں

”ترجمان القرآن“ ہی کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

”آیت (۳) میں فرمایا۔ تمہارا پروردگار وہی ہے جس نے آسمان وزمین ”بچھ ایام“ میں بنائے۔ یہی بات سورہ اعراف کی آیت (۵۴) میں گزر چکی ہے اور اس کے نوٹ میں ”بچھ ایام“ کا مطلب واضح کر دیا گیا ہے۔ یہاں ہم چاہتے ہیں کہ وہ تمام اشارات جمع کر دیں جو آسمان وزمین کی پیدائش کے بارے میں جا بجا کیے گئے ہیں۔ (۱) آسمان وزمین کی پیدائش ایک ایسے مادے سے ہوئی ہے جسے قرآن ”دُخان“ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ ثمر استوی الی السماء وھی دُخان۔ دُخان کے معنی دھوئیں کے ہیں یا ایسی بھاپ کے جو اوپر چڑھتی ہوئی ہو۔

(۲) یہ مادہ دُخانہ ابتدا میں ملا ہوا تھا۔ الگ الگ نہ تھا۔ پھر اس کے مختلف حصے ایک دوسرے سے جدا کر دیئے گئے اور ان سے اجرام ساریہ کی پیدائش ظہور میں آئی۔ ”ان السموات والارض کانتا رقا ففتقنہما“ (۳) یہ تمام کائنات بیک وقت ظہور میں نہیں آگئی بلکہ تخلیق کے مختلف دوریکے بعد دیگرے ظاری ہوئے۔ یہ دور پھر تھے جیسا کہ آیت زیر بحث میں ہے۔

(۴) سات آسمانوں کی تکمیل دو دوروں میں ہوئی فقضا هن سبع سموات فی یومین۔

(۵) زمین کی پیدائش دو دوروں میں ہوئی۔ قل اُسکمر لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین فتجعلون له انداد اولک رب العالمین۔

(۶) زمین کی سطح کی درستی اور پہاڑوں کی نمود اور قوت نشوونما کی تکمیل بھی دو دوروں میں ہوئی اور اس طرح یہ چار دور ہوئے۔ ”وجعل فیہا رواسی من فوقها وبارک فیہا وقد رفیہا اقواتها فی اربعۃ ایام سواء للساثلین“

(۷) تمام اجسام حیہ (یعنی نباتات و حیوانات) کی پیدائش پانی سے ہوئی۔ وجعلنا من الماء کل شیء حی۔

(۸) انسان کے وجود پر یکے بعد دیگرے مختلف حالتیں گزری ہیں۔ وخلقکم اطواراً

ان تمام اشارات کا ماحصل بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں مادہ دُغانی تھا پھر
 میں انقسام ہوا یعنی بہت سے ٹکڑے ہو گئے پھر ٹکڑے نے ایک کرہ کی شکل اختیار
 نا اور اسی کے ایک ٹکڑے سے زمین بنی پھر زمین میں کوئی ایسی تبدیلی واقع ہوئی کہ دُغانی
 مادہ بہت کی شکل اختیار کر لی یعنی پانی پیدا ہو گیا۔ پھر خشکی کے قطعات درست ہوئے پھر
 ہاڈوں کے سلسلے نمایاں ہوئے، پھر زندگی کا نو شروع ہوا اور نباتات ظہور میں آ گئیں۔
 موجودہ زمانے میں اجرام سماویہ کی ابتدائی تخلیق اور کرہ ارضی کی ابتدائی نشوونما
 کے جو نظریے تسلیم کر لیے گئے ہیں۔ یہ اشارات بظاہر ان کی تائید کرتے ہیں اور اگر ہم چاہیں
 تو ان بنیادوں پر شرح و تفصیل کی بڑی بڑی عمارتیں اٹھا سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے
 کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ نظریے کتنے ہی مستند تسلیم کر لیے گئے ہوں لیکن پھر نظریے
 ہیں اور نظریات ہر دم و یقین کے ساتھ حقیقت کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ پھر اس سے کیا
 فائدہ کہ ان کی روشنی میں قرآن کے محل اور محل اشارات کی تفسیر کی جائے۔

(ترجمان قرآن)

علمیہ طبقات الارض کی حقیقتات اور قرآنی اشارات کو سامنے رکھ کر یہ کہا
 جاسکتا ہے کہ چونکہ اللہ نے انسان کو زمین سے پیدا کیا ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے
 وَاللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا (اور اللہ نے تم کو زمین سے عجیب طرح اُگایا)
 اور زمین ابتداء میں ایک سیال آتشیں کرہ تھی پھر اس میں انجماد کا عمل شروع ہوا۔
 چنانچہ بیوست، شدت حرارت اور احتراق کی وجہ اس وقت زمین کی ہوئی مگر کھٹکائی
 مٹی کی مانند تھی گویا یہ ارضی مخلوقات اور انسان کی آفرینش کا پہلا مرحلہ یا مادہ اولی
 ہے جس کو "خلق الانسان من صلصال کافغاس" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر جب اللہ
 نے اس کی حرارت ختم کر دی تو مٹی بن گئی۔ یہ گویا دوسرا مرحلہ مادہ ثانی ہے جو "اکھفرت
 بالذی خلقک من تراب" سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب زمین کی اندرونی حرارت
 سے بخارات پیدا ہوئے اور یہی بخارات ابر باران بن کر دوبارہ زمین پر برسے یعنی
 جب خدا نے مٹی میں پانی ملا دیا تو کچھ پیدا ہوئی گویا یہ تیسرا مرحلہ یا مادہ ثالث ہے جس کو

”خلق الانسان من طين“ یا ”إني خالق بشراً من طين“ یا ”أأعبد لمن خلقت طيناً“ کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

پھر اس کچھڑ میں سرھاندہ پیدا ہو گئی جس کو قرآن ”تِبْءاً مِّنْ سَوْدٍ“ کہا ہے گویا مٹی سے زندگی پیدا کرنے کا یہ چوتھا مرحلہ اور مادہ ہے۔ پھر ایک خاص مدت تک پانی میں پڑے رہنے کی وجہ سے وہ مٹی لیس دار بن گئی جس کا اظہار ”إنا خلقناهم من طينٍ لّانہب“ کے ذریعے کیا گیا ہے گویا یہ ارضی مخلوقات (نباتات و حیوانات) کی تکوین کا پانچواں مرحلہ یا مادہ ہے پھر ممکن ہے کچھڑ اور پانی کے ماحول میں مٹی اور پانی کے خلاصہ سے اللہ نے اپنی قدرت سے اس پہلی مخلوق کو پیدا کیا ہو جسے ”ایمیبہ“ کہا جاتا ہے گویا ان مراحل اور ادوار کے بعد اب زندگی کی باضابطہ نمود شروع ہو گئی۔ پھر اس کے بعد خدا کے حکم سے ارتقائی عمل ہوتا رہا جس کی آخری کڑی حضرت انسان ہیں جن کی تعبیر ”ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طين“ اور ”وجعلنا من الماء کل شیء حی“ سے کی گئی ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ”سلاۃ من طين“ (کچھڑ کا خلاصہ یا کچھڑ کا بچہ) سے مراد ”ایمیبہ“ ہی ہے۔

مٹی سے زندگی کی پیدائش کے لیے مذکورہ دونوں ترتیبیں یکساں ہیں اور دونوں ہی مفروضہ ہیں عقلی اور شرعی اعتبار سے دونوں ممکن ہیں۔ قرآن ان دونوں میں سے کسی کی نہ تائید کرتا ہے اور نہ کسی کو صراحتاً غلط قرار دیتا ہے۔ اس لیے اگر پہلی ترتیب کے قائلین دوسری ترتیب کے ماننے والوں کو مغرب زدہ، کافر اور ملحد قرار دیتے ہیں تو یہ سراسر زیادتی ہے جس کی اجازت نہ اسلام دیتا ہے اور نہ قرآن۔

بلکہ مختلف مواد ارضی (مٹی، کچھڑ، پانی وغیرہ) سے براہ راست اور مستقیماً تدریجی مراحل سے گزارے بغیر تخلیق انسان کے قول سے آیات کے درمیان جو تعارض پیدا ہوتا ہے وہ دوسری ترتیب کی صورت میں خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔

چونکہ نوع انسانی کی پیدائش اور نشوونما کا معاملہ بقول مولانا آزاد عالم غیب سے تعلق رکھتا ہے یا بقول مولانا مودودی ”تخلیق انسانی کے اس آغاز کو اس کی

تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے اور قرآن جیسا کہ سید قطب نے فرمایا ہے۔ اس بارے میں خاموش ہے کہ کچھ سے نسل انسانی کا ظہور کیسے ہوا؟ اس لیے ارتقاء کے امکان کو تسلیم کر لینے سے ہرگز قرآن کی تکذیب لازم نہیں آتی۔ چنانچہ سید قطب اور مولانا مودودی نے بھی امکان کو تسلیم کر لیا ہے۔

(۱) ”ممکن ہے کہ کچھ سے انسان تک کی کڑیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ سائنسی نظریات (نظریہ ارتقاء) کے قائلین تشریح کرتے ہیں“ (یعنی یہ کہ انسان تخلیق مخصوص کے بجائے سلسلہ ارتقاء کی آخری کڑی ہے) (سید قطب۔ فی ظلال القرآن)

(۲) ”ہمارا سوال ہے کہ کیا فی الواقع ڈاروینی نظریہ ارتقاء سائنٹفک دلائل سے ثابت ہو چکا ہے؟ سائنس سے محض سرسری واقفیت رکھنے والے لوگ تو بے شک اس غلط فہمی میں ہیں کہ یہ نظریہ ایک ثابت شدہ علمی حقیقت بن چکا ہے لیکن محققین اس بات کو جانتے ہیں کہ الفاظ اور ہڈیوں کے لیے چوڑے سرو سامان کے باوجود ابھی تک یہ صرف ایک نظریہ ہی ہے اور اس کے جن دلائل کو غلطی سے دلائل ثبوت کہا جاتا ہے وہ دراصل محض دلائل امکان ہیں۔“

یعنی ان کی بنیاد پر زیادہ سے زیادہ بس اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ ڈاروینی ارتقاء کا ویسا ہی امکان ہے جیسا براہ راست عمل تخلیق سے ایک ایک نوع کے الگ الگ وجود میں آنے کا امکان ہے۔“ (مولانا مودودی تفہیم ج ۲ ص ۱۲)

مجھ میں نہیں آتا ہے کہ آخر یہ کہنے سے قرآن کی تکذیب کس طرح لازم آتی ہے کہ ”ممکن ہے زندگی کی ابتداء مٹی اور پانی کی آمیزش سے پانی اور مٹی ہی کے ماحول میں پیدا ہونے والے جرثومہ یا ”ایمبا“ ہی سے ہوئی ہو اور ایک طویل ارتقائی عمل اور مختلف تدریجی مراحل سے گزرنے کے بعد انسان عالم وجود میں آیا ہو اور وہ ”پہلا انسان“ یا ”تحت البشر“ جو نظریہ ارتقاء کے مطابق ذہنی اور جسمانی لحاظ سے ناقص قرار پاتا ہے۔ وہ ہمارا جد امجد آدمؑ نہیں ہے بلکہ ہم جسے آدمؑ سمجھتے ہیں وہ ”مطلق پہلا انسان“ کے بجائے ”پہلا کامل انسان“ ہیں اور ساتھ ہی یہ یقین بھی رکھنا ہو کہ زندگی

کا پیدا کرنے والا خدا ہے اور خدا ہی کے ارادہ و حکمت سے زندگی میں ارتقاء ہوتا رہا یہاں تک کہ بالکل آخر میں انسان کا ظہور ہوا اور یہ کہ انسان صرف ایک مادی مخلوق نہیں بلکہ سبب و روح کا مجموعہ ہے۔

ظاہر ہے اس سے "خلق الانسان من طین" یا "هو المذی خلق من الماء بشراً" یا اس جیسی دوسری قرآنی آیات کی نفی یا تکذیب نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ذیل کی آیات پر غور کرنے سے خود قرآن میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ موجودہ ترقی یافتہ انسان سے قبل کچھ ارضی پر غیر مہذب وحشی مخلوق اور درجہ صفت انسان موجود تھے۔

(۱) اِنْ يَشَاءْ ذَنْبُكُمْ اِنِهَا النَّاسَ وَيَا اَيُّهَا النَّاسُ ذِكْرِي هَذِهِ اَنْتُمْ كُنْتُمْ بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ الدُّنْيَا بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ الدُّنْيَا بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ الدُّنْيَا بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ

اس آیت پر مولانا عبد الماجد دریا بادی نے اپنی تفسیر میں تشریحی نوٹ دے کر فرمایا ہے :

"آخرین یعنی نوع انسانی کے علاوہ کوئی اور ہی نئی مخلوق" علامہ زمخشری اور ابن عطیہ نے بھی "آخرین" سے یہی مطلب لیا ہے۔ اگرچہ علامہ آلوسی نے شعراء عرب اور ماہرین زبان و ادب کے اقوال پیش کر کے یہ کہا ہے کہ مختار اور درست ترات یہ ہے کہ لفظ "آخر" سے مراد وہی جنس ہو جس کے بعد یہ لفظ آیا ہے۔ مگر میرے خیال میں اس سے زیادہ قوی ثبوت مولانا دریا بادی کے حق میں موجود ہے جو "آخرین" سے ایک "دوسری نوع" یا "نئی مخلوق" مراد لیتے ہیں کیونکہ دیگر قرآنی آیات اسی مفہوم کی تائید میں ہیں اس لیے تفسیر القرآن بالقرآن کے مقابلے میں تفسیر القرآن بالقول الشعراء کی حیثیت ثانوی اور ادنیٰ ہے۔

ذیل میں ایک ہی مفہوم کی آیات درج کی جاتی ہیں۔

(۲) اِنْ يَشَاءْ ذَنْبُكُمْ اِنِهَا النَّاسَ وَيَا اَيُّهَا النَّاسُ ذِكْرِي هَذِهِ اَنْتُمْ كُنْتُمْ بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ الدُّنْيَا بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقْنَا اَوَّلَ مَرَّةٍ

اگر اللہ چاہے تو تم لوگوں کو ختم کر دے اور تمہارے بعد جس کو چاہے جانشین بنادے۔

(۳) وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمُ
اگر تم لوگوں نے روگردانی کی تو (اللہ) بدلے میں کسی ایسی قوم کو لے آئے گا جو تم لوگوں سے مغایر ہو پھر وہ تمہاری مثل نہ ہو۔

(۴) إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ
اگر اللہ چاہے تو تم لوگوں کو نابود کر دے اور ایک نئی مخلوق لے آئے اور ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ دشوار نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اپنے مفہوم کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ پہلی آیت میں "یأت" بالآخرین کے بعد کائن اللہ علی ذلک قدیرا سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ "یأت بالآخرین" کوئی غیر معمولی بات ہوگی یعنی "نئی مخلوق" پیدا کرنا۔ ورنہ ایک ہی نوع کے کچھ افراد کے بجائے کچھ دوسرے افراد کو لے آنا تو ہمیشہ ہی ہوتا رہتا ہے۔ اس کے لیے "کائن اللہ علی ذلک قدیرا" زیادہ موزوں اور اسلوبِ قرآنی کے مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے۔ پھر اسی بات کو میری آیت میں "یستبدل قومًا غیرکم" سے ادا کی گئی ہے۔ یہاں لفظ "آخر" کے بجائے "غیر" استعمال ہوا ہے جس سے غیر جنس مراد لینا علامہ آلوسیؒ کے نزدیک بھی درست ہے اور یقیناً یہاں "قومًا غیرکم" سے غیر جنس ہی مراد لینا زیادہ صحیح ہے جیسا کہ "ثم لا یكونوا امثالکم" سے مترشح ہوتا ہے۔ لفظ قوم سے دھوکہ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ قوم کا اطلاق نوع انسانی کے علاوہ دوسری انواع کے افراد پر بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ "وما من دابةٍ میشی علی الارض ولا طائر یطیر یجعلنہ الا امثکم امثالکم" میں دواب اور طیور کے لیے بھی قرآن نے امت کا لفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی آیت میں تو صراحتاً "خلق جدید" (نئی مخلوق) کا لفظ آیا ہے جس سے غیر جنس یا الگ نوع ہی مراد لینا مختار اور درست ہوگا۔ جس طرح آیات

یستبدل، اور یستخلف کے الفاظ مختلف ہیں لیکن مفہوم سب کا ایک ہے۔ اسی طرح ”آخرین“ ”قوماً غیر کثر“ ”مالیئاً“ ”خلق جدید“ ایک ہی مفہوم کی جدا جدا تعبیریں ہیں۔ اب ایک بار پھر اس پوری آیت پر غور کیا جائے۔ ان یشاءکھبکم ویستخلف من بعدکم وایشاءکھبکم من ذریۃ قوم آخرین ۵

ترجمہ: اگر اللہ چاہے تو تم سب کو لے جائے اور تمہارے بعد جس (نوع جدید) کو چاہے جانشین بنا دے جیسا کہ خود تم کو ”قوم آخرین“ (دوسری نوع کی مخلوق) کی ذریت سے (نشودنما دے کر) پیدا کیا ہے۔“

اس آیت سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ موجودہ انسان جو مخاطب ہے وہ خود نئی مخلوق ہے جو کسی دوسری اور الگ نوع (قوم آخرین) کی ذریت سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے تبر، ظم، تم، حق اور کس غیر ترقی یافتہ وحشی انسان ہوں جنہیں اللہ نے نابود کر کے موجودہ ترقی یافتہ انسان کو نشودار تھا کے ذریعے پیدا کیا ہو۔

یوں تو یہودیوں، عیسائیوں اور عام مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ آدم مطلق پہلا انسان اور ”ابو البشر“ ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ سیدنا آدم اب سے تقریباً چھ ہزار سال پہلے پیدا کیے گئے تھے چنانچہ بعض سیحی کتابوں اور خود اسلامی لٹریچر میں یہ صراحت ملتی ہے کہ طوفانِ نوح اور عیسیٰ کے درمیان ۳۰۸ سال کا فاصلہ اور عیسیٰ و آدم کے درمیان ۴۰۴ سال کی مدت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے اور آدم کے درمیان ۵۹۷ سال سے زیادہ کی مدت نہ ہو حالانکہ یہ ایسی بات ہے جسے معمولی عقل کا انسان بھی تسلیم نہیں کرے گا کیونکہ نوع انسانی کے لغات، مذاہب، اجسام اور رنگ و نسل میں اس درجہ بین اختلاف کے لیے صرف چھ ہزار سال ہرگز کافی نہیں ہو سکتے۔

آدم تا تاریخ کے کس دور میں اس کرۂ ارضی پر موجود تھے؟ اس کے متعلق نہ کوئی نص قرآنی موجود ہے اور نہ کوئی صحیح حدیث۔ البتہ کچھ تفسیری روایات اس سلسلے میں

ضرورتی ہیں جو بیشتر اسرائیلیات سے اخذ ہیں۔
 اس کے برخلاف علامہ علاء الدین علی البنوی نے اپنی کتاب ”محاضرة الاول“
 میں (جس کی تالیف ۹۸۸ھ میں ہوئی ہے) ذکر کیا ہے کہ :
 ”ودد فی بعض التواہیم انہ کان قبل آدم فی الارض خلق لهم
 دمٌ ولحمٌ واستدلوا بقولہ تعالیٰ ”اتجعل فیہا من یفسد
 فیہا ویسفک الدماء“ فلم یقولوا ذلک إلا عن معاینۃ سالقة“
 یعنی بعض تماریحی کتابیں میں آیا ہے کہ آدم سے قبل زمین پر ایک ایسی مخلوق
 موجود تھی جو گوشت پوست اور خون والی تھی۔ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے
 کہ ”کیا آپ ایسی مخلوق کو خلیفہ اور جانشین بنا رہے ہیں جو زمین میں فساد مچاتی
 ہے اور خون ریزی کرتی ہے“ ظاہر ہے یہ بات فرشتوں نے اپنے سابقہ مشاہدہ
 کی بنا پر کہی تھی !

(دائرة المعارف العشرین ج ۱ - ص ۱۲۵ فرید وجہی)

دائرۂ اجتہاد کی وسعت

مولانا عبد السلام قذافی ندوی

اکتوبر کے "اسلام اور عصر جدید" میں استاد صلاح الدین المنجد کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں علامہ تید رشید رضا کا نظریہ اجتہاد بیان کیا گیا ہے۔ اس مضمون میں اجتہاد کی ضرورت بھی بیان کی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ اسے صرف فروع کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ شاید اختصار کی کوشش میں پوری بات وضاحت سے نہیں کہی جاسکی۔

دو نہ رشید رضا جیسے محقق سے نہ یہ توقع ہے نہ معاملہ اس حد تک محدود ہے۔ شریعت کے چار ماخذ ہیں۔ قرآن مجید، احادیث، اجماع اور قیاس۔ عام طور سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جو مسائل قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت نہیں ہیں صرف انھیں کے بارے میں مذکورہ بالا اول کے تینوں ماخذوں کی روشنی میں اجتہاد کیا جاسکتا ہے لیکن جن لوگوں نے قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا ہے اور جن کی نظر مجتہدین کے مختلف مسلکوں پر ہے وہ اس بات کو ابھی طرح جانتے ہیں کہ ایسے مسائل بہت ہی کم ہیں جن پر اُمت کے تمام طبقوں کا اتفاق ہے۔ قرآن مجید کا مطلب متعین کرنے اور احادیث کے مفہوم کے سمجھنے میں بہ کثرت اختلافات ہیں اور ایسا ہونا ناگزیر ہے کیونکہ ایک لفظ کے بعض اوقات کئی معنی ہوتے ہیں۔ پھر حقیقت اور مجاز کی بحث اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اس کے

بعد جملہ کے اندر قواعد کی بنا پر اختلاف مطالب کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔ طہارت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے مسائل جن سے روزنہ مابقہ پیش آتا ہے۔ رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام سے ان کی بڑی تفصیلات منقول ہیں لیکن اسلامی فقہ کے ہر طالب علم کو یہ بات معلوم ہے کہ شاید ہی کوئی مسئلہ ایسا ہو جس میں مجتہدین کے درمیان رائے کا فرق نہ ہو۔

قرآن مجید میں مقید و مطلق اور مقدم و مؤخر کی بحثیں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان کی وجہ سے بھی اہل علم کی رائے ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ حلال اور حرام کی چند محدود صورتیں ایسی ہیں جن میں اتفاق ہے۔ باقی بہ کثرت وہ امور ہیں جن میں غورو فکر کے بعد مختلف علمائے مختلف فیصلے کیے ہیں۔ اسی طرح فرائض و واجبات کی نہایت دیکھ لیجیے ان میں بھی باہم اختلاف نظر آئے گا۔ احادیث سے استنباط مسائل قرآن مجید سے بھی زیادہ مشکل ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت تو قطعی اور یقینی ہے لیکن احادیث کی صحت کا دار و مدار تمام تراویوں پر ہے۔ اگر راوی معتبر ہیں، ان کا کردار اچھا ہے، ان کا حافظہ مضبوط ہے اور انھیں فہم و بصیرت بھی حاصل ہے تو ان کی روایت قابل قبول ہوگی ورنہ ان کی روایت کردہ حدیثیں بالکل ناقابل قبول ہوں گی۔ پھر ان راویوں کے بارے میں اہل علم و تجربہ کے بیانات مختلف ہوتے ہیں ایسے راوی بہت ہی کم ہوتے ہیں جنہیں ہر اعتبار سے سب لوگ ٹھیک سمجھتے ہوں۔ اور ایسے بھی بہت کم ہوتے ہیں جنہیں سب برا سمجھتے ہوں۔ زیادہ تر ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی کی رائے اچھی ہوتی ہے کسی کی بُری۔ اچھائی اور بُرائی کا معیار ہر شخص کے نزدیک مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی کے عقیدے کی بنیاد پر اچھی یا بُری رائے قائم کرتا ہے۔ دوسرا عقیدے کے بجائے عملی زندگی میں اُس کی صداقت اور راست بازی کی بنیاد پر اُسے پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتا ہے۔ کوئی کسی کو بازار میں کھلتے ہوئے دیکھتا ہے اور اُسے بازاری کہہ کر ناقابل اعتبار کہہ دیتا ہے۔ ایک صاحب ایک محدث کی شہرت سن کر اُن کے پاس حدیث کی سماعت کے لیے گئے لیکن انھوں نے دیکھا کہ وہ بد اسے ہوئے گھوڑے کو پکڑنے کے لیے خالی تو بڑا دکھا رہے ہیں۔ گھوڑا یہ سمجھ کر کہ اُس میں دانہ

ہے، پاس چلا آیا اور انھوں نے اسے پکڑ لیا۔ یہ دیکھ کر آنے والے صاحب سلام کر کے رخصت ہونے لگے۔ جب انھوں نے سبب پوچھا تو کہا کہ میں نے آپ کی حدیث دائی کی بڑی شہرت سنی تھی لیکن جو آدمی جانور کو دھوکا دے سکتا ہے، اس کے متعلق یہ کیسے تعین کیا جائے کہ آدمیوں کو دھوکا نہیں دے گا۔

ایک صاحب بڑے مشہور محدث ہیں۔ ایک دن انھیں مچھلی کھانے کی خواہش ہوئی۔ بازار جا کر خرید لائے بیوی کو پکانے کے لیے دے دی۔ اور تھوڑی دیر آرام کرنے کے لیے لیٹ گئے، نیند گہری آگئی۔ بیوی مچھلی پکا کر لائیں تو دیکھا کہ وہ بے خبر سو رہے ہیں۔ نیم گرم مچھلی کا ٹکڑا ہاتھ پر رکھا لیکن وہ پھر بھی نہ جاگے۔ کچھ دیر کے بعد سو کر اٹھے تو انھوں نے بیوی سے کہا کہ کیا ابھی تک مچھلی نہیں پک چکی۔ بیوی نے کہا کہ واہ وہ تو بہت پہلے پک گئی۔ تم کھا کر سوئے تھے۔ انھوں نے انکار کیا تو کہا اچھا اپنا ہاتھ سو گھور پتہ چل جائے گا۔ ہاتھ سو گھرا تو انھیں شبہ پیدا ہو گیا۔ اس واقعہ کی بنا پر بعض محدثین ان کے حافظہ کو کمزور سمجھتے ہیں اور ان سے روایت کرنے میں احتیاط کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ اس سے حدیث کی روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس طرح کے بے شمار واقعات ہیں۔ اس کے علاوہ کبھی یہ اختلاف ہو جاتا ہے کہ یہ واقعہ کب پیش آیا۔ یا یہ اختلاف کہ دو مختلف واقعات میں سے کون مقدم ہے اور کون موخر۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو روایتوں کے الفاظ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض اہل علم اس اختلاف کی توجیہ کر لیتے ہیں اور ان روایتوں کو قابل عمل سمجھتے ہیں جو توجیہ نہیں کر پاتے وہ انھیں ترک کر دیتے ہیں۔ الغرض اس طرح کے بہت سے حالات ہیں جن کی بنا پر ایک شخص کے نزدیک روایت صحیح ہوتی ہے دوسرے کے نزدیک غلط۔ پھر جس طرح قرآن مجید کے سلسلے میں اوپر گزر چکا ہے۔ الفاظ اور جملوں کے مفہوم کے اختلاف کی بنا پر مجتہدین کا اختلاف ہو جاتا ہو جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ اختلاف صرف فروعات میں نہیں ہوتا بلکہ اصول میں بھی ہوتا ہے۔ اصولی نقطہ اور اصولی حدیث کی کتابوں میں اس کی بہ کثرت مثالیں درج ہیں۔ اسی بنا پر علماء کی رائیں مختلف ہوتی ہیں۔ اختلافات فقہاء کی کسی کتاب کو اٹھا کر دیکھ لیجیے آپ کو قدم قدم پر اختلاف

نظر آئے گا۔ ہر ایک نے قرآن و حدیث اور اسلاف کے تعامل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ یہ اجتہاد مذموم نہیں ہے بلکہ محمود ہے اور مقلد کے مقابلے میں مجتہد کا مرتبہ بلند ہے۔ اجتہاد میں اگر وہ غلطی بھی کرتا ہے تو بھی وہ قابلِ عتاب نہیں بلکہ مستحقِ ثواب ہے۔ ایک روزمرہ کے مسئلے کو لیجیے۔ تمام اماموں کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا شخص کے لیے ہر حال میں ضروری ہے۔ اس کے بغیر ان کے نزدیک نماز نہیں ہوگی۔ لیکن امام ابوحنیفہ امام کے پیچھے مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کتنی ہی کم ہو، نجاست کے پڑنے سے اگر اس کا رنگ، بو اور مزہ نہ بدلے تو وہ پانی پاک ہے۔ شوافع اور جعفری دو قتلے سے کم پانی کو ایسی حالت میں نجس قرار دیتے ہیں اور حنفی وہ درجہ یعنی سومر لے کر سے کم کو اس صورت میں ناپاک سمجھتے ہیں۔ یک نخت تین طلاق کو حنفی تین طلاقیں مانتے ہیں لیکن ابن تیمیہ ایک ہی قراء دیتے ہیں اور حلالہ کے بغیر اسی شوہر کے ساتھ نکاح جائز سمجھتے ہیں۔ زبردستی کوئی کسی سے طلاق دلا دے حنفی اس طلاق کو طلاق مانتے ہیں لیکن امام مالک ایسی طلاق کو بے حقیقت قرار دیتے ہیں۔ حنفیوں کے علاوہ دوسرے امام پانی کے تمام جانوروں کو حلال سمجھتے ہیں جنسی پھیلی کے سوا اور سب کو حرام سمجھتے ہیں اور شیعہ مجتہدین پھیلیوں کی بھی بعض قسموں کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ جزئیات کہاں تک بیان کی جائیں فقہ کا سارا دفتر ان سے بھرا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ کتاب سنت اور اجماع کے علاوہ نئے مسائل یا فروعیات تک اجتہاد و محدو ہے۔ دراصل وہ مسائل جن کی حلت و حرمت اور جواز و عدم جواز پر امت کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق ہے۔ صرف وہی امور قطعی اور یقینی ہیں، باقی سب میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور اجتہاد کی بنا پر اختلاف ناگزیر ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر کسی کو غلط سمجھا جاسکتا ہے۔ نہ کسی کو ملامت کی جاسکتی ہے۔ اس زمانے میں مصیبت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے اجتہادی مسائل کو ایسا قطعی درجہ دے رکھا ہے کہ اُس کے خلاف عمل کرنے والے کو گمراہ اور بد عمل سمجھتے ہیں اسی بنا پر ہمارے یہاں مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان

مکفر و تفسیق اور جنگ و جدل کا بازار گرم رہتا ہے۔ ہر گروہ اپنے کو برسر حق اور دوسرے کو برسر باطل سمجھتا ہے۔ اگر اُمت کو متحد رہنا ہے تو ان گروہی تعصبات کو ترک کرنا ہوگا اور اپنی جماعت کے علاوہ دوسروں کو جو بھی اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں یہ حق دینا ہوگا کہ وہ کتاب ہدایت اور سلف کے عمل کو سامنے رکھ کر خلوص نیت سے وہ راہ جس سے ان کی عقل اور ان کا ضمیر مطمئن ہو، اختیار کریں۔ صحابہ کرام تابعین عظام اور بزرگانِ سلف کا یہی معمول تھا۔ ان کے یہاں مسائل میں اختلاف کی بنا پر کفر و اِحداد کا فتویٰ نہیں دیا جاتا تھا اور ہر ایک دوسرے کے بارے میں بدظنی کے بجائے حسن ظن سے کام لیتا تھا۔ امام احمد بن حنبل کا واقعہ ان کی احتیاط کی بڑی اچھی مثال ہے۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ جو شخص امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیا اس کی نماز نہ ہوگی۔ انھوں نے فرمایا، پڑھنا چاہیے۔ سائل نے دوبارہ یہی سوال کیا۔ فرمایا، پڑھنا چاہیے۔ جب اس نے تیسری بار پھر پوچھا کہ کیا سورہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز نہ ہوگی تو آپ نے فرمایا۔ میں یہ کیسے کہہ دوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی نماز نہیں ہوتی تھی۔ احمد کی ایک رائے ہے۔ وہ دوسرے بزرگوں اور مجتہدوں کی نمازوں کی نفی کیسے کر سکتا ہے۔

ایران میں مذہب اور حکومت

ایک منفرد اسلامی مملکت

(۲)

(ایم۔ اے سلیم خان)

ترجمہ: سید محمود حق تعالیٰ

رضاشاہ کی اصلاحات

رضاشاہ کی آمد ایران کو محکم بنانے میں ایک نعمت عظمیٰ کی حیثیت رکھتی ہے۔ صفوی خاندان کے آخری دور سے لے کر ۱۹۲۱ء تک ایران، عراقی اور ہندوستانی لحاظ سے ایک پسماندہ ملک تھا اور بدیسی لوگ اس ملک کی دولت کا پوری طرح استحصا کر رہے تھے چنانچہ گزشتہ چند صدیوں کے دوران ایران معاشی اعتبار سے تباہ ہو گیا تھا۔ جاگیرداروں کی طاقت برابر بڑھ رہی تھی، قبائلی لیڈر نیم خود مختار ہو گئے تھے۔ ایران کے جاہل اور تقدیر پرست عوام پر علما کے جامہ خیالات کی گرفت مضبوط ہو گئی تھی۔ بالآخر پورا ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، ایک حصہ برطانیہ کے زیر اثر تھا، دوسرا حصہ روس کے زیر اثر، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی جنگ عظیم میں ان طاقتوں نے ایران پر قبضہ کر لیا۔ رضاشاہ نے اسے

پہلا کام یہ کیا کہ ملک میں طاقت کے جتنے جاگیر داری مرکوز تھے۔ ان سب کو سرے سے ختم کر دیا اور اسی کے ساتھ ساتھ اپنی حکومت کو طاقتور بنانے اور مرکزیت دینے کے تہم بے رونق طاقتوں کے اثرات سے ملک کو پاک کیا اور ایران کی عمرانی زندگی کے مختلف میدانوں میں بنیادی تبدیلیاں کیں مگر جائیداد دارانہ نظام کو نہیں چھوڑا اس لیے کہ رضا شاہ خود ایک بہت بڑا جاگیر دار تھا۔ آتا ترک نے اپنی تابناک مثال کے ذریعے شرق اوسط میں حکمرانوں اور مجددوں کے جو اعلیٰ نمونے پیدا کئے، ان میں ایک رضا شاہ کا نام بھی ہے۔ اسی دوران میں ایک اہم واقعہ رونما ہوا اور وہ تھا ملوکی کے خاتمے کی علماء کی جانب سے شدید مخالفت۔ لیکن رضا شاہ نے اس کی پروا کیے بغیر اس مطلق العنان شاہی کو یکسر ختم کرنے کی کوشش کی۔ ۳۱ مارچ ۱۹۲۲ء کو مصطفیٰ کمال نے خلافت کو ختم کیا، جو ترکی میں علماء کی طاقت پر ایک کاری ضرب تھی۔ لیکن ایران کے علماء شدت کے ساتھ قدیم طرز کی شاہی کے برقرار رہنے کے حامی تھے، اس لیے کہ ان کا اقتدار اسی صورت میں قائم رہ سکتا تھا۔ انھوں نے شدت کے ساتھ اس تبدیلی کی مخالفت کی۔ لیکن رضا شاہ نے ایک مطلق العنان فرماں روا کی طرح علماء کی اس مخالفت کا ترکی بہ ترکی جواب دیا اور ایک نئے خاندان کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۵ء کو مجلس نے ایک ایٹھ کی رو سے تاجدار شہنشاہیت کے خاتمے کا اعلان کیا اور دسمبر میں دستور ساز اسمبلی نے ایران کی دستوری شہنشاہی رضا شاہ اور اس کی اولادِ نرینہ کے لیے مختص کر دی۔ چنانچہ رضا شاہ کے مکمل تسلط کے بعد ایران کی سیاست میں جو تبدیلیاں ہوئیں، ان کے حسب ذیل مقاصد تھے:

- (۱) قومیت اور دولانیت (Statism) کے مسلک سے مکمل وابستگی۔
- (۲) مغرب کی مادی ترقیوں کو تیزی کے ساتھ اختیار کرنا اور اس کے ذریعے قومیت کے جذبے کو ابھارنا۔

(۳) روایتی مذہب کی طاقت کو توڑنا اور سیکولرزم کی طرف روز افزوں میلان کی ہمت افزائی جو اول الذکر دو اہد کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔^{۴۲}

رضا شاہ کو یہ احساس تھا کہ دستور کی ان دفعات میں جن میں شیعہ اسلام کو حکومت

مذہب اور شاہ کو دین کا محافظ قرار دیا گیا ہے۔ کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ لیکن عمل میں ان کے دائرے کو محدود یا ان کے اثر کو کم کیا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں رضا شاہ کو قدم قدم پر علماء کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن بالآخر وہ خاموش ہو کر بیٹھ گئے۔ اس لیے کہ اس تحریک میں رضا شاہ تنہا نہیں تھا بلکہ ملک کی ذی فہم اور روشن خیال افراد کی ایک قابل ذکر تعداد اس کے ساتھ تھی۔^{۱۴} اس موقع پر ایران کے مغرب پسند، روشن خیال طبقے کی مختصر تاریخ کا ذکر کرنا بھی فائدے سے خالی نہ ہوگا خصوصاً مذہب کے میدان میں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے قبل بھی سیکولرزم کی حمایت کی کچھ مثالیں ملتی ہیں لیکن جریدہ ”رسانہ“ کی تحریریں مخالف مذہب عناصر کے رجحانات کی انتہا پسندی کی آئینہ دار ہیں۔ یہ جریدہ قاہرہ میں ایرانیوں کی ایک جماعت کی طرف سے شائع کیا گیا تھا۔ اس میں دیگر معلومات و حقائق کے ساتھ ساتھ مذہبیات کا بھی ایک کالم ہوتا تھا۔ یہ رسالہ ان ترقی پسند ملاؤں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا جو شریعت کے مطابق ایک دستوری نظام کے خواہاں تھے۔ ان کے لیے اس کا یہ چیلنج تھا کہ اگر وہ حکومت اور لوگوں کے حقوق کی بنیاد قرآن پر رکھنے کے خواہاں ہیں، تو ان کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ آج کے معاشرے میں کچھ ایسے مسائل بھی ہیں جن کے بارے میں قرآن خاموش ہے۔ اس کا یہ اعلان تھا کہ شریعت کے مطابق کسی دستوری نظام حکومت کا تصور قطعاً مہمل اور لائیسی ہے۔ اس گروہ نے اس امر کی بھی پُر زور طریقے پر تائید کی کہ یورپی قوانین کو جو عدل و انصاف اور وقت کے تقاضوں پر مبنی ہیں، اختیار کرنا چاہیے۔ اس رسالے نے نہ صرف ایک ”سون کوڈ“ اختیار کرنے کی دعوت دی بلکہ اس نے اس بات کی بھی حمایت کی کہ یورپی طرز کے بنیادی، تعزیری، تجارتی اور دیگر کوڈ بھی ایران کے لیے اختیار کیے جائیں۔ اس کا یہ ادعا تھا کہ اگر فقہ اور حدیث کی تمام کتابوں کا استقصا کیا جائے اور قیامت تک ان کی پھان بین کی جاتی رہے تب بھی مسائل حاضرہ کا ان سے کوئی جواب نہیں مل سکتا اور تمام مجتہدین کا مشترکہ خود و مذکور بھی ان مسائل کو حل کرنے میں ناکام ثابت ہوگا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجبور ہو کر ہم کو ”ناپاک اور ٹھنڈ فریگیوں“ کے پاس غیور و نیاز کے ساتھ جانا پڑے گا اور ان سے یہ درخواست کرنی پڑے گی کہ وہ

ہم کو ہماری جہالت سے پیدا شدہ اس مصیبت سے بچائیں..... ملا اور متشدد لوگ ہم کو تائیں گے اور ہم کو بے دین کہیں گے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حقیقی اسلام موجودہ تہذیبی تقاضوں کے منافی نہیں ہے، ان انتہا پسند نظریات کو ہم یہ سمجھ کر نظر انداز کر سکتے ہیں کہ یہ چند شکست خوردہ ملک بدر کیے ہوئے صحافیوں کی ہلکی باتیں ہیں، لیکن خود ایران میں بھی ایسے مصنفین کی تعداد تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی، جو بنیادی تبدیلی کی حمایت میں سرگرم تھے اور کھلے طور پر تجدد کے علمبردار تھے۔ ان میں تقی زادہ، کاظم زادہ، مدیر ایرانشہر، علی اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفیٰ عدل، امیر عالم اور محمد سعید خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ ایسے نام بھی ملتے ہیں، جو ملاؤں کے خاندانوں اور مذہبی ماحول سے نکل کر آئے تھے، انھوں نے نہ صرف یہ کہ مغربی سانچے میں ڈھل جانے کی حمایت کی بلکہ قوم کے لیے نئی پارسی وضع کرنے میں بھی ایک اہم رول ادا کیا، چنانچہ اس زمانے میں دو بڑے میدانوں جن میں علماء کے اختیارات میں کمی کی گئی، وہ تعلیمی اور عدالتی نظام تھے۔ ایران کا تعلیمی نظام دیگر تمام اسلامی ممالک کی طرح گزشتہ چند صدیوں سے دینی جود کا باعث تھا اور اس پر جاہل اور تنگ خیال مولوی چھائے ہوئے تھے، جو تعلیم کے نام پر جہالت پھیلا رہے تھے۔ رضا شاہ نے مغربی ممالک کے انداز پر سرکاری سطح پر اسکول اور کالج قائم کیے جو آگے چل کر تہران یونیورسٹی سے منسلک ہو گئے، ان میں زیادہ تر ایک نئے مادی اور نفسیاتی ماحول میں جدید طریقوں کے ذریعے جدید علوم کی دی جاتی تھی۔ اس طرح ملاؤں کے زیر اثر مکتبوں اور جمہدوں کے زیراثر مدرسوں پر زوال آنا شروع ہو گیا،

عدالتی نظام میں جو زیادہ تر شریعت پر مبنی تھا، بنیادی تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ اس سلسلے میں پہلا قدم تو خود ۱۹۰۴-۱۹۰۶ء کا دستور تھا۔ اس کے بعد قوانین کے ایک سلسلے کے ذریعے، سول عدالتیں قائم کی گئیں۔ چنانچہ رضا شاہ کے برسرِ اقتدار آنے کے تقریباً دس سال بعد مذہبی طبقے کی طاقت یکوز ازم کے مسلسل حملوں سے پسپا ہو گئی، اس کے بعد ۱۹۳۶ء میں مذہبیت عدل کے ذریعے اس کی رہی ہوئی طاقت بھی ختم ہو گئی۔ اس لیے کہ عام قوانین میں شریعت کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی گئی تھی۔ ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء کے سول اور

تقریری قوانین ان میدانوں میں شریعت کے قوانین کو بے دخل کر دیا۔^{۴۹}

مذہبی اثر کے ایک دوسرے دائرے میں بھی جس میں مذہبی تقاضا سے عوام کی وابستگی کا اظہار ہوتا تھا، رضا شاہ نے کچھ تبدیلیاں کیں، چنانچہ ۱۹۲۹ء میں اس نے ایام محرم کے دوران پبلک مقامات پر سینہ کوئی کو ممنوع قرار دیا، علاوہ بریں اس نے مذہبی تعطیلات میں بھی کمی کی اور ان کی جگہ قومی تعطیلات کو دی، جو فوجی مظاہروں، سیکولر سیم، نیز لڑکوں اور لڑکیوں کے اسکاؤٹ دستوں وغیرہ کے ذریعے منائی جاتی تھیں۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک قانون کے ذریعے پورے ملک کے لیے، ایک مخصوص لباس مقرر کیا، نیز دینی لباس یعنی عمامہ اور عبا کے استعمال کے لیے کچھ قواعد و ضوابط مقرر کیے۔ ۱۹۳۶ء میں اس نے عورتوں کے لیے نقاب کو ممنوع قرار دیا اور مردوں کو یورٹین ٹوپیاں استعمال کرنے کا حکم دیا۔^{۵۰} رضا شاہ کی مذہبی پابسی کا تعین ایک ماہر ایرانیات کے حالیہ مقالے سے اچھی طرح ہو جاتا ہے، وہ لکھتا ہے: ”رضا شاہ نے اگرچہ شیعیت کے قانونی اور عدالتی اقتدار کو گھٹایا، بائیں ہمہ مذہب کو ختم کرنے اور دستور میں تبدیلی کی طرف اس نے کوئی قدم نہیں بڑھایا۔ ابتدائی سطح سے آگے تک تعلیم کو سیکولر بنانے کا عمل ۱۹۲۵ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیانی وقفے میں جاری رہا۔ جس کی انتہا اس مدت کے اختتام پر تہران یونیورسٹی کے قیام پر ہوتی ہے۔“

یورپی لباس کلی طور پر ملک کے دور دراز علاقوں میں اختیار نہیں کیا گیا، بہر حال شہروں اور دیہاتوں میں نیچے درجے کے ملاؤں اور واعظوں کی سرگرمیوں پر ان اصلاحات کا کوئی اثر نہیں پڑا، جو حکومت کی طرف سے عمل میں آئی تھیں اور جن کا مقصد مذہبی اداروں کی طاقت کو کم کرنا تھا۔^{۵۱}

علماء کی طاقت کا از سر نو ابھرنا

مذہبی اصلاحات کے میدان میں ایران جدید کی ترقیاں قریب قریب ترکی کے دوش بردش ہیں۔ رضا شاہ نے ملک کو سیکولر بنانے کی پابسی میں مصطفیٰ کمال کی پیروی کی۔ نیز جبر طرح

مصطفیٰ اکمال کی دی پیلکین پارٹی کے قیام کے بعد ترکی میں مذہب نے پھر سے طاقت حاصل کی، اسی طرح ایران میں بھی رضا شاہ کی معزولی کے ساتھ مذہب کا کسی قدر احیاء عمل میں آیا اور علماء کی طاقت بڑھنی شروع ہو گئی۔ رضا شاہ کی اصلاحات پر چاروں طرف سے یہ تنقید کی گئی کہ ان میں بڑی جلد بازی سے کام لیا گیا۔ نیز یہ کہ مغرب اور ایران کا مناسب امتزاج ان میں نہیں ہے۔ فرانی کی رائے بھی یہی ہے کہ رضا شاہ نے اپنے ملک کے لوگوں کی عمرانی اور مذہبی زندگی میں زبردستی انقلاب لانا چاہا، جس کے نتیجے میں یہ انقلاب صرف سطح پر کا فرما ہوا۔ یہ تنقید اگرچہ بہت کچھ اصلیت پر مبنی ہے، پھر بھی اس اہم حقیقت سے انکار ناگزیر ہے کہ پہلوی دور سے قبل کے جامد ایرانی معاشرے میں ذرا سی بھی تبدیلی اس وقت تک ناممکن تھی۔ جب تک کہ حکومت کی طاقت سے کام نہ لیا جاتا اور روشن خیال طبقے کی حمایت حاصل نہ کی جاتی۔ اس لیے کہ یہ وہ معاشرہ تھا، جس پر مٹلا بھائے ہوئے تھے اور عوام توہم پرستی اور تقدیر پرستی کا شکار تھے۔ بنانی نے اس اتر حالات کی ذمہ داری طویل بیرونی مداخلت، استعماری طاقتوں کے عزائم اور حکمران طبقے کے طرز عمل کو قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ تجربہ صرف اسی حد تک صحیح ہے، جس حد تک وہ گزشتہ چار صدیوں کے انحطاط کے اسباب پر زور دیتا ہے۔ صفوی خاندان کے زوال کے بعد سے جب نا اہل بادشاہوں نے اپنے اقتدار کی بقا کے لیے طبقہ علماء کا سہارا لیا، اس وقت سے اس طبقے کی گرفت بہت مضبوط ہو گئی اور انھوں نے ایران کی تہذیبی و قوت حیات اور ذہنی طاقتوں کو مفلوج کر دیا۔ علماء کے اندر یہ خاص صلاحیت تھی کہ وہ آفات اور مصائب کے احساس کو توکل کے نظریے کے ذریعے ختم کر دیتے تھے چنانچہ جب بھی خارجی قوتیں کسی تبدیلی کی متقاضی ہوئیں تو انھوں نے اسی ذریعے سے ایرانی معاشرے کی بنیادی ساخت کو تبدیل ہونے سے روک دیا اور امن و سلامتی کی بقا کو بہانہ بنا کر مصنوعی طور پر فرسودہ روایات کو زندہ رکھا، اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو تقدیر پرستی کا الزام، جو عوام پر بڑی آسانی سے لگایا جاتا ہے، طبقہ علماء کے وسیع اثر و نفوذ سے جدا کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔^{۵۹}

بہر حال رضا شاہ کے دور حکومت میں اس کی سختی کی بنا پر علماء کی طاقت کافی کمزور

ڈر گئی اور وہ یا تو حکومت کے مطیع دربار بر دار رہے یا بے دلی کے ساتھ اُس کا مقابلہ کیا
 لیکن رضا شاہ کی معز دلی کے بعد جب اس کے بیٹے (موجودہ شاہ ایران) تخت نشین ہوئے
 تو پھر انھوں نے اپنی کھوئی ہوئی طاقت حاصل کر لی، یا نہ، اُن اصلاحات کی بنا پر جو
 معاشرے میں نافذ ہو چکی تھیں، نیز ایک روشن خیال اور صاحب حیثیت طبقے کے وجود
 میں آنے کی وجہ سے پہلوی دور سے قبل کا معاشرہ واپس نہیں آ سکا۔ اس کے علاوہ اس
 دور میں ایسے مصنفین اور مفکرین بھی خاصی تعداد میں پیدا ہو گئے تھے، جو تعصب اور
 تنگ نظری کے خلاف تھے اور برل نظریات کی حمایت میں سرگرم تھے۔ اس بنا پر علماء کے
 اثر کا دائرہ کسی حد تک محدود ضرور ہو گیا۔ علماء کی طاقت کے آنکھرنے میں ایک اہم عامل
 یہ بھی تھا کہ ترکی کی طرح تصبوں اور گانوں میں اصلاحات کی نئی روح نہیں پہنچ سکی
 تھی بلکہ خود ایران کے شہروں میں بھی سیکولرزم کو بحرانی حالات سے صحیح و سالم نکال کر
 لے جانا اور اس کو مستحکم کرنا مشکل تھا۔ اس کے علاوہ کبھی کبھی ایسے مسائل بھی سامنے آتے
 ہیں جو ٹھوس اور اہم ہونے کی بنا پر عوام کی تائید حاصل کر لیتے ہیں اور اس طرح وہ کچھ متوقع
 خطرات کے پیش نظر مذہب کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں یہ عین
 قرین قیاس ہے کہ دانشور طبقہ بھی علماء کا ہمنوا ہو جائے چنانچہ یہی وہ حالات تھے جن کی
 بنا پر مصدق کو تودہ پادٹی سے منساک ہونا پڑا۔ رضا شاہ کی حکومت سے دست برداری
 کے بعد بہت سی اصلاحات باقی رہیں لیکن مذہبی اوقات کی فروخت کی اجازت کا قانون
 منسوخ کر دیا گیا، غرض یہی وہ اسباب تھے جن کی بنا پر ماحول پوری طرح تبدیل ہو گیا اور مثلاً
 کاشانی دوسرے علماء کے ساتھ بلا وطنی سے واپس آ گئے۔ اورچ ۱۹۵۱ء میں وزیر اعظم
 علی رزم آرا کو مذہب ایان اسلام (ایک متشدد اور متعصب مذہبی تنظیم) کے ایک ممبر غریب ملہا سی
 نے قتل کر دیا۔ کچھ عرصے بعد اسی جماعت نے مصدق کے ایک ممتاز اور نامور بیروفاظمی کو
 زخمی کیا اور خود مصدق کو بھی ہلکی دی۔ کاشانی کا کہنا تھا کہ اس نے رزم آرا کے قتل کی
 قاتل کو ترغیب دی تھی۔ لیکن بعد میں کاشانی اور مذہب ایان اسلام ایک دوسرے سے الگ
 ہو گئے اور اول الذکر نے کچھ عرصے کے لیے مصدق سے اتحاد کر لیا۔ اس کے بعد وہ اس

اٹک ہو گیا اور بہبہانی سے مل کر شاہی قوتوں کا ساتھ دیا، یہاں تک کہ مصدق کو وزارت سے ہٹنا پڑا۔^{۵۹} موجودہ شاہ ایران اپنے باپ کے برخلاف اس واقعے کو اپنے مذہبی ہونے کی ایک دلیل کہتے ہیں۔^{۶۰} کاٹن جس نے ایران کی قومیت کی نشو و نما کا مطالعہ کیا ہے، ۱۹۶۱ء کے ادائل میں لکھا ہے: ”اس وقت رجعت پسند ملا تمام سیاسی اہمیت کے حامل مذہبی عہدوں پر قابض ہیں، اور ان کو حکومت کی تائید حاصل ہے۔“^{۶۱} دوسری جنگ عظیم کے بعد ملک میں علما کی طاقت کے عود کرنے کا ایک مظہر ۱۹۵۵ء کا بہائی فتنہ ہے۔^{۶۲}

علماء کا آخری احتجاج

علماء کی طاقت کا آخری مظاہرہ ۱۹۶۳ء میں ہوا۔ شاہ اگرچہ مذہب پر تحقید رکھتے ہیں۔^{۶۳} ان کی یہ مذہبیت کسی سیاسی مقصد کی بنا پر بھی نہیں ہے، بایںہم وہ دور حاضر کے ایک انسان اور ایک سیکولر مجاہد کے بیٹے ہیں۔ بقا کی خواہش کا جذبہ فطری طور پر ہر انسان میں ہوتا ہے، اس سے شاہ کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ تاریخ کے ادراک میں ایک تیمر پسند انقلابی کی حیثیت سے زندہ رہنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ”انقلاب سفید“ جو شاہ نے جنوری ۱۹۶۳ء میں شروع کیا، کچھ نکات پر مشتمل تھا۔ ان میں سب سے زیادہ اہم زرعی اصلاح کا پروگرام تھا۔ یہی ان کا وہ اقدام تھا جس نے نہ صرف یہ کہ زمینداروں کو برا بھلا سمجھا۔ بلکہ علماء کے طبقے میں بھی ہيجان پیدا کر دیا۔ اس کے تین ماہ بعد مارچ ۱۹۶۳ء میں عورتوں کو حق رائے دہی دیا گیا، اس سے بھی علماء کافی برہم ہوئے۔ مخالفت کی یہ چنگاری ۱۹۶۳ء کی ابتدا سے اندر ہی اندر سلگ رہی تھی، لیکن شیعہ مجتہدین ماہ محرم کے انتظار میں تھے، جب پورے ایران میں بديط رسول امام حسین علیہ السلام کی شہادت کے سوگ میں ضیعہ عوام کے جذبات بھڑکے ہوئے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ۲۲ رجوں کو مشہور شیعہ مجتہد آیت اللہ خمینی قم میں ایک مذہبی تقریر کرتے ہوئے گرفتار کر لیے گئے جس میں انھوں نے حکومت کی اصلاحی تجاویز پر بھرپور تنقید کی تھی۔ ان کی گرفتاری کی خبر جب تہران میں پہنچی تو گوشے گوشے سے عوام ہزاروں کی تعداد

میں نکل کھڑے ہوئے اور زرعی اصلاح اور عورتوں کی آزادی کے خلاف سرکوں اور شاہراہوں پر نعرے لگانے لگے۔ دوسرے دن پھر سرکوں پر عوام کا ہجوم امنڈ آیا جس نے بلوے کی صورت اختیار کر لی۔ حکومت نے صورت حال کی نزاکت کے پیش نظر مارشل لا نافذ کر دیا۔ شام تک تقریباً بیس آدمی مارے گئے۔ اسی طرح کے بلوے قم اور دیگر مقامات پر ہوئے۔ غرض چار روز بعد یعنی ۶ جون کو حالات معمول پر آئے۔ حکومت کے اندازے کے مطابق اس بلوے میں تقریباً سو آدمی مارے گئے اور دوسو زخمی ہوئے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جنوبی ایران میں بھی زرعی اصلاحات کے خلاف سخت مظاہرے ہوئے۔ حکومت کا کہنا تھا کہ حکومت کے خلاف یہ ایک سوچی سمجھی ہوئی سازش تھی جس کے پیچھے مصر کا ہاتھ تھا۔^{۶۲}

بہر حال شاہ نے اپنے جاگیردارانہ نظام اور مجتہدوں کے زیر اثر ملک کو بیوسیوی کی تہذیبی روشنی میں لانے کے لیے جو کوششیں کی تھیں، وہ اب پھل لارہی ہیں۔ وہ اب اتنے کمزور اور ڈانواں ڈول موقوف میں نہیں ہیں جتنے ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیانی وقفے میں تھے۔ وہ اپنی شہنشاہیت کی بقا کے لیے مجتہدین کی مدد کے محتاج تھے۔ اب ان کے مخالفین، خواہ وہ دائیں بازو کے ہوں یا بائیں بازو کے، ابتر حالت میں ہیں۔ تودہ پارٹی کے کچھ ممبران غائب ہو گئے ہیں اور کچھ نے حکومت کے سامنے تسلیم ختم کر دیا ہے مصدقی غیر منظم ہیں۔ بہت سے طلبہ نے اگرچہ ملک کے اندر اور باہر مظاہرے کیے۔ لیکن ان میں بھی زیادہ طاقت باقی نہیں ہے۔ فدائی دبا دیے گئے۔ متوسط اور ادنیٰ طبقوں کا ایک بڑا گروہ، جو عہدہ داروں کا رد باری لوگوں، پیشہوروں، دانشمندوں، کسانوں اور مزدوروں پر مشتمل ہے۔ حکومت کی برقراری اور اس کی اصلاحات میں اپنے مفاد کو مضمر سمجھتا ہے۔ اس پر شک نہیں کہ اناہلی اور بددیانتی تبدیل ہوتے ہوئے معاشرے کی طبیعت ثانیہ بن گئی ہے۔ پھر بھی ملک بحیثیت مجموعی کامیابی، ترقی اور فلاح کی منزلوں کی طرف گامزن ہے۔ اکثریت اگرچہ ابھی بہت دور ہے لیکن طاقت کے قدامت پسند مراکز، قبیلوں کے سربراہوں، زمینداروں اور علماء کا دم خم ختم ہو گیا ہے۔ مشرق وسطیٰ میں اس وقت

عدم استحکام اور مسلسل فوجی انقلابات کا ماحول ہے جو ایک استبدادی نظام سیاست کی غایت ہے۔ ایسے ماحول میں ایک مستحکم حکومت جس کے ہاتھ میں وسیع اختیارات ہوں اور جو عزمِ مصمم کے ساتھ زندگی کے ہر شعبے میں بنیادی تبدیلیاں لانے کی خواہشمند ہو، اقدارِ مطلقہ کے مطابق تمام مسائل کا مثالی حل تو نہیں بن سکتی، لیکن موجودہ حالات میں ایک عملی حل ضرور بن سکتی ہے۔

حوالہ جات :

۳۶۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ایران کی سیاسی ابتری کے مختصر بیان کے لیے دیکھیے :

George Lanezowski, "The Middle East World Affairs"

(نیویارک، ۱۹۶۲ء) ص ۱۴۲-۱۴۸

۳۷۔ بحث اور تفاسیل کے لیے دیکھیے :

Joseph M. Upton, The History of Modern Iran : An Interpretation (Cambridge, Mass, 1960).

ص ۵۱۴-۵۲

۴۱۔ بنانی، نمبر ۳۵، ص ۴۳

۴۲۔ ایضاً، ص ۴۵

۴۳۔ ایضاً، ص ۴۷

۴۴۔ عبداللہ رازی : بنام ایران و ایرانیان، انقلاب افکار، رستاخیز ج ۲، شمارہ ۱۰ (۱۹۶۵ء)

ص ۱-۷ بحوالہ بنانی، نمبر ۳۵، ص ۲۳-۲۴

۴۵۔ ان کے سوانحی خاکوں کے لیے، دیکھیے، بنانی، نمبر ۳۵، ص ۴۸-۴۹

۴۶۔ ایضاً، ص ۴۹

۴۷۔ ایران میں تعلیم کے قدیم اور جدید نظاموں کے مختصر بیان کے لیے، دیکھیے بنانی، نمبر ۳۵، ص

ص ۸۵-۱۱۱۔ لیکن موجودہ شاہ ایران کا بیان ہے " باوجودیکہ سیکولر تعلیم کی متعدد قسمیں تیزی

کے ساتھ پھیل گئی ہیں، پھر بھی ایران میں اب تک تقریباً مسلمانوں کے دوسو مذہبی ادارے
کالج باقی ہیں۔ پہلوی، نمبر ۲، ص ۲۲۲

۴۸۔ بنائی، نمبر ۲۵، ص ۷۸

۴۹۔ ایضاً، ص ۷۹

۵۰۔ Cottam، نمبر ۱۱، ص ۱۳۹۔ مزید دیکھیے William S. Hass، کتاب

”ایران“ (نیویارک، ۱۹۴۶)، ص ۱۵۴-۱۵۵

۵۱۔ Cottam، نمبر ۱۳، ص ۱۴۹

۵۲۔ Upton، نمبر ۴، ص ۶۲

۵۳۔ Gallagher، نمبر ۱۰، ص ۱۸

۵۴۔ Ann K. S. Lambton “Persia” Journal of Royal Central

Asian Society

ج ۱ (۱۹۴۴)، ص ۱۴، بحوالہ بنائی، نمبر ۲۵، ص ۱۵۱۔

۵۵۔ Lewis V. Thomas and Richard N. Frye، “The United States, Turkey and Iran (Cambridge Mass, 1951)۔

ص ۲۲۲-۲۲۸

۵۶۔ بنائی، نمبر ۲۵، ص ۱۵۵-۱۵۶

۵۷۔ Cottam، نمبر ۱۳، ص ۱۵۱

۵۸۔ ایضاً، ص ۱۵۲

۵۹۔ دیکھیے تفصیل کے لیے ایضاً ص ۱۵۲-۱۵۶

۶۰۔ ایران کے مذاہب پر بحث کرتے ہوئے شہانہ نے لکھا ہے: ”ہم نے مسلم فرقوں میں
شیعہ فرقے کو بڑے پیمانے پر ترقی دی ہے جس سے خود میرا بھی تعلق ہے۔“ پہلوی، نمبر ۲،

ص ۲۰

۶۱۔ Cottam، نمبر ۱۳، ص ۱۵۶

E. A. Bayne, "Persian Horizons" A UFS Report Service-۶۲
South West Series.

ج ۹، شمارہ ۶، ۳۰ جولائی، ۱۹۶۰ء، ص ۳۰

۶۲۔ شیعہ مذہب پر شاہ کا عقیدہ صرف زبانی حد تک نہیں ہے بلکہ جب سے کراماتی طور پر ایک
حادثے میں اس کی جان بچی ہے، اس وقت سے اس کا ایمان اور زیادہ پختہ ہو گیا ہے،

دیکھیے تفصیل کے لیے SANGH W نمبر ۱۱، ص ۱۶۳-۱۶۵

۶۳۔ Keesing's Contemporary Archives ص ۴، ۱۹۵۶

مزید دیکھیے Mideast Mirror (بیروت) جون ۸،

۱۹۶۳ء، ص ۱۶ نیز Times London جون ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲،

۱۹۶۳ء

تبصرہ

(تبصرے کے لیے کتاب کے دو نسخے ارسال فرمائیں)

تہذیب و حبشہ کی تشکیل

از : مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

تقطیع : بڑی ، صفحات ۳۳۹

قیمت : سولہ روپے

ناشر : ندوۃ المصنفین۔ دہلی

اس کتاب میں پہلے تہذیب کی حقیقت بیان کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں سان العزب کے حوالے سے اس کی تحقیق اس طرح کی گئی ہے۔

”تہذیب کی اصل حنظل (اندرائن) کو اندر کی تمام چیزوں سے صاف کرنا اور اس کی کڑواہٹ دور کر کے دالے کو اس قابل بنانا کہ کھانے والے کے لیے خوش گوار ہو جائے “

پھر تاج العروس کے حوالے سے اس کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔
”تہذیب کی اصل دھڑوں کی کاٹ پھانٹ کر تاکہ ان کے حسن اور شرمنا

میں اضافہ ہو پھر بعد میں ہر شے کی صفائی، اصلاح اور عیوب سے خالص
کے لیے اس کا استعمال ہونے لگا اور یہ اس کی حقیقت عرفیہ بن گیا۔
حاصل یہ نکلا کہ تہذیب کی اصل حقیقت کسی چیز کی ناگواریوں کو دور کر کے اور
کاٹ پھانٹ کر ایک سانچہ میں ڈھالنا ہے۔

اس لغوی توضیح کی روشنی میں مصنف نے قدیم و جدید تہذیبوں کا جائزہ لیا
ہے اور یونانی، رومی، مسیحی اور موجودہ یورپی تہذیب کے اصول اور عملی شکلوں سے
بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں مختلف فلسفیوں اور نفسیات کے ماہروں کے خیالات و
نظریات پیش کیے ہیں اور موجودہ مغربی تہذیب کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر یہ
دکھایا ہے کہ انسانیت کی ہر جہت ترقی کے لیے یہ تہذیبی نظام ناکافی ہی نہیں بلکہ
بہت سے اعتبارات سے مضریں۔ اس تجزیے کے بعد انھوں نے تہذیب کی جدید
تشکیل کا مفصل خاکہ پیش کیا ہے۔ یہ خاکہ کیا ہے اسلامی نظام حیات کی تفصیل و
تشریح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ :

”قوت (توانائی) جبلتوں کے باہمی امتزاج اور مادہ کے عمل درو عمل
کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا سرچشمہ اور اسے مادہ ہے“ (ص ۱۷۱) ”یہی
توانائی خالص انسانی کا آغاز و تسخیر کائنات کی صلاحیت کا سرچشمہ
ہے“ (ص ۱۷۲) ”اس تکوین میں مادہ کے وجود سے انکار نہیں ہے
بلکہ اس میں روح کی آمیزش تسلیم کی گئی ہے جس سے مادہ کی وحشت
دور ہوئی اور انسان اپنی خودی کو محفوظ رکھ کر اس کی تسخیر کرتا ہے
پھر مادہ خود توانائی میں تبدیل ہو کر اس کی حقیقت اور اسے مادہ قرار پاتی
ہے نیز اخلاقیات کے لیے ایک مستحکم بنیاد مل جاتی ہے (ص ۱۷۳)
تشکیل جدید میں یہ توانائی زندہ جاوید ہے دراصل حیات و روح جاتا
کا سرچشمہ یہی توانائی ہے جس کا اصطلاحی نام اللہ ہے (ص ۱۷۴)
تشکیل جدید میں بھی ارتقاء کی ابتدا جسم انسانی سے ہوتی ہے لیکن اس کے

بعد روحانی ارتقاء کا غیر محدود سلسلہ جاری رہتا ہے یعنی مغرب کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے وہ اس تشکیل کا نقطہ آغاز ہے۔ (ص ۶۷)

اس کے بعد انھوں نے ایمان بالغیب کے مدارج، آثار اور نتائج بیان کیے ہیں اور علم غیب کے حقیقی سرچشمہ وحی کو سمجھایا ہے اور حکماء، فلاسفہ اور متکلمین کے بیانات نقل کیے ہیں اور شعور ولایت اور شعور نبوت کے فرق کو واضح کیا ہے اور ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے جو حکماء اور فلاسفہ کی تعمیروں سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر انسانی روح کی حقیقت سمجھائی ہے۔ پھر روح کی تربیت اور تسکین کے لیے ذکر و عبادت کا ایک پروگرام پیش کیا ہے اور تشکیل جدید کے مجوزہ پروگرام میں انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے وہ اصول و آداب بتائے ہیں جن کو ملحوظ رکھ کر انسان مصائب و مشکلات سے نجات پا کر امن و فلاح کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ ان کی پیش کردہ جدید تشکیل میں۔

- ۱۔ ہر انسان بحیثیت انسان لائق احترام ہے رنگ، نسل، زبان، مذہب، حسب نسب، غربت و امارت، پیشہ اور ذات کی بنا پر کوئی تمیز و تفریق نہیں ہے۔
- ۲۔ ہر شخص کا حق ہے کہ اس کی جان و مال اور عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے۔
- ۳۔ عدل و احسان کے قوانین سے سب کو یکساں فائدہ اٹھانے کا حق ہے۔
- ۴۔ کائنات کی تمام چیزوں سے سب یکساں طور پر فائدہ اٹھانے کے سحق ہیں۔
- ۵۔ حکومت میں (بشرط صلاحیت) ہر ایک کو شرکت کا حق ہے۔
- ۶۔ ہر شخص کو عقیدہ، مذہب اور مسلک میں آزادی کا حق ہے۔

ان حقوق کے ساتھ شہریوں کا فرض ہے کہ امور و خیر میں حکومت کی اطاعت اور اس کے ساتھ تعاون و خیر خواہی کریں۔ حکومت کا فرض ہے کہ ہر شہری کے حقوق ادا کرنے میں پوری کوشش کرے۔ غفلت و دماغت سے کام نہ لے اور ان کے آرام کی خاطر خود تکلیف اٹھائے۔ (خلاصہ صفحہ ۱۳۹ تا ۱۴۰)

مصنف نے اسلام کے اخذ قرآن و حدیث کے نصوص اور اسلامی تاریخ کے واقعات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیے ہیں۔

واقعات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیے ہیں۔ امید ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ اسلامی نظام کو سمجھنے میں مدد دے گا اور دورِ حاضر میں اس کو بروئے کار لانے کی راہ دکھائے گا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

صحیفہ ابرار (ترجمہ خیرالبیان و ملفوظات رزاقیہ)

مترجمہ : جناب ڈاکٹر تنویر احمد علوی ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی، ڈی۔ لٹ۔ اتاؤ شعبہ اُردو۔ دہلی یونیورسٹی۔

تقطیع : کلاں، صفحات ۵۸۶۔

کتابت و طباعت : جلی و واضح

کاغذ : سپید و چمکا۔ جلد مع گرد پوش۔

قیمت : صرف ۱۴ روپے

ملنے کا پتہ : ادارہ مطبوعات نور محمدیہ۔ جھنجھانہ۔ ضلع مظفرنگر (پونہ)

حضرت شاہ عبدالرزاق علوی قادری جھنجھانوی رحمۃ اللہ تعالیٰ افغانوں کے عہد کے ایک ممتاز صوفی اور صاحب کشف و کرامات بزرگ ہوئے ہیں۔ یہ کتاب انہی کے احوال و واقعات، کرامات و تصرفات اور اقوال و ملفوظات پر مشتمل ہے۔ حضرت شیخ کے حالات معروف و متداول تذکروں میں مختصر و متفرق طور پر ملتے تھے مگر کوئی ایسی کتاب دستیاب نہ تھی جو آپ کی مقدس زندگی کے تمام پہلوؤں کو حاوی ہو۔ عہدِ ہجری میں آپ کے بنبرہ حضرت شاہ جمال محمدؒ نے خیرالبیان کے نام سے ایک کتاب فارسی زبان میں لکھی تھی جس میں آپ کے حالات و کرامات کا تذکرہ تھا۔ اس کتاب کے چند قلمی نسخے بعض کتب خانوں میں موجود تھے۔ اسی طرح آپ کے ملفوظات طیبات

بھی آپ کے ایک مترشحہ خاص شیخ علاء الدین داؤد اجماعی المعروف بہ شیخ شاد ن ہلوی نے جمع کیے تھے۔ یہ نسخہ بھی فارسی زبان میں تھا اور اگرچہ کسی زمانے میں طبع ہو چکا تھا مگر اب نایاب تھا۔

ضرورت تھی کہ حضرت شیخ سے متعلق ان دونوں قیمتی دستاویزوں کو اردو زبان میں منتقل کر کے شائع کر دیا جائے تاکہ اس مقدس بزرگ کے حالات گوشہ اخفا میں نہ رہیں اور قلب و نظر ان سے روشنی ادوگر می حاصل کر سکیں۔

احمد علی شاہ کہ ڈاکٹر تنویر احمد صاحب علوی نے جو اسی دو دمان والا شان کے ایک فزغریہ میں اس کام کا بیڑا اٹھایا اور سچن و خوبی اس کام کو اندام تک پہنچایا۔ ترجمہ کا کام آسان نہیں ہے۔ بعض اعتبارات سے تصنیف سے زیادہ مشکل کام ہے۔ اس کے لیے دونوں زبانوں پر مکمل عبور کے ساتھ ساتھ جس فن کی کتاب ہے اس فن سے گہری واقفیت ضروری ہے۔ ڈاکٹر صاحب میں ماشاء اللہ یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ آپ ادب اردو کے نبض شناس تو ہیں ہی فارسی زبان پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور اسے انھوں نے قدیم مدارس میں ماہرین فن اساتذہ سے سیکھا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ آپ کی ابتدائی تربیت، سلوک و معرفت کے گہواروں میں ہوئی ہے اس لیے آپ اس کے بھی محرم اسرار ہیں جبب توقع ڈاکٹر علوی نے دونوں کتابوں کو فارسی سے اردو کے قالب میں بڑی روانی و سادگی اور بے ساختگی کے ساتھ منتقل کیا ہے کہ ترجمہ ترجمہ معلوم نہیں ہوتا۔ ساتھ ہی ساتھ اصل کی گہرائی اور معنویت کو برقرار رکھا ہے۔ کتاب کی ترتیب اس طرح ہے کہ پہلے باسٹھ صفحات کا ایک پر مغز مقدمہ ہے جس میں تصوف کی حقیقت اس کی تاریخ اور انسانی زندگی اور ذہن سے اس کے رشتہ پر اجمالاً روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر خیر البیان کے قلمی نسخوں کا تعارف کرایا گیا ہے اور خیر البیان اور ملفوظات کے بعض مباحث پر تبصرہ کیا گیا ہے اور ان دماغوں کی الجھنوں کو دودھ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو عقیدت کی عینک لگا کر ان واقعات کو نہیں پڑھتے۔ اس کے بعد حالات کے

عنوان سے صاحب تذکرہ کے احوال و مقامات کا خاصی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ساتھ ساتھ آپ کے ممتاز خلفاء کے مختصر حالات بھی درج کر دیے گئے ہیں۔ پھر خیر البیان کا ترجمہ شروع ہوتا ہے جو حضرت شیخ کے تصرفات و کرامات پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ملفوظات لذاتیہ کا ترجمہ ہے۔ آخر کتاب میں ”نفوس مہرے“ کے عنوان سے ممتاز بزرگان دین کے مختصر حالات بیان کیے گئے ہیں اور ضلع مظفرنگر کے مختلف تصبات کے سادات و شیوخ کے شجرہ ہائے نسب درج کیے گئے ہیں۔

بے شبہ بزرگان دین کے حالات و واقعات طالبین حق کے لیے جادہ سلوک معرفت میں مینار و روشنی ہیں۔ ان کو پڑھ کر ایمان و ایقان کی چنگاریاں بھڑکتی ہیں اور مردہ دلوں میں زندگی کی لہر دوڑتی ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں، انبیاء کرام کے قصص اور حق پرستوں کے واقعات جا بجا بڑی تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ ان واقعات میں راہ حق میں جاں سپاری اور فداکاری، صبر و تحمل، استقامت و عزیمت، مہمات و محبت وغیرہ فضائل انسانی کے نوئے ہی پیش کیے گئے ہیں۔ کیونکہ یہی تزکیہ نفس و اصلاح قلب کے لیے نسخہ کیا ہیں۔ معجزات انبیاء کے برحق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟ مگر یہ عقیدت مندوں کے دلوں میں ان کی عظمت میں تو اضافہ کر سکتے ہیں، مگر منکرین حق کو ان کے راستے سے ہٹا نہیں سکتے۔ اس لیے ان سے اصلاح و ہدایت کا کام نہیں لیا جاسکتا۔ لہذا ان کا ذکر بہت کم ہے۔

انفوس ہے کہ ہمارے بزرگوں کے اکثر تذکرے خوارق و کرامات کی داستانوں کا مجموعہ بن کر رہ گئے ہیں جس سے ان کی افادیت کا دائرہ محدود ہو گیا ہے۔ خیر البیان بھی اسی قسم کے واقعات سے بھری ہوئی ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس عالم کون و فساد میں، حضرت شاہ صاحب کے عہد میں ایوان شاہی کے مہات سے لے کر خانقاہوں کے سائل تک سب کا سر رشتہ انہی کے ہاتھوں میں تھا۔ چنانچہ ایک تصرف میں بتایا گیا ہے کہ ابراہیم لودی کی شکست اور ہاروں شاہ کی فتح و دراصل، ابراہیم لودی سے حضرت کی ناراضگی کی وجہ سے تھی جس کا سبب

ا کہ وہ حضرت سے حضرت غوث الاعظمؒ کا جبہ خریف چھین کر حضرت شیخ محمود کے لئے کر دینا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس مقصد کے لئے ایک اہم کانفرنس حضرت شیخ علی ریہیؒ کی درگاہ میں بمقام لاہور منعقد ہوئی جس میں سلطان الہند حضرت معین الدین قلی اجمیریؒ اور تمام دوسرے ادیباء ہند نے شرکت فرمائی اور اس مسئلہ پر پُر زور بحث ہوئی کہ ہندوستان کا تاج و تخت ابراہیم لودی کے پاس رہنے دیا جائے یا ظہیر الدین محمد بابر کے حوالے کیا جائے۔ کانفرنس میں شیخ عبدالرزاقؒ کے نمائندہ سید علی لدھیانوی اور عبدالشکور کے درمیان جو ابراہیم لودی کے طرفدار تھے درشت کلامی بھی ہوئی۔ آخر ملہ حضرت شیخ عبدالرزاق کی رائے پر چھوڑا گیا۔ چنانچہ ابراہیم لودی مقتول ہوا اور میرالدین بابر کو اقلیم ہند کا تاج و تخت نصیب ہوا۔

اس واقعہ کے بعد مولف خیرالبیان نے شہنشاہ شاہ جہاں کا ذکر (جو مولف ہم عصر تھا) بڑی عقیدت و احترام کے ساتھ کیا ہے اور اس کے اوصاف القاب و سببندہ سطرین لکھی ہیں۔ مترجم فاضل (علوی صاحب) کو بھی یہ بات کھٹکی اور آپ نے فہرست کتاب میں لکھا کہ ”ان تصرفات کی ترتیب و تسبیح کے زمانے میں منہل دربار سے تعلق رکھنے والے کچھ بڑے بڑے امراء اس خاندان اور حضرت کی ذات بابرکات سے من عقیدت و جوش ارادت رکھتے تھے اور اس اعتبار سے فقر و درویشی سے وابستہ اس خاندان اور شاہی خانوادے کے درمیان تعلقات بالواسطہ طور پر بڑے خوشگوار تھے۔ بنا بریں اس کا امکان رہتا ہے کہ صاحب تصرفات نے اس شاہی خاندان کے تاجدار اولیٰ بابر شاہ کی فتوحات اور ہمایوں کی ناکامیوں کے بعد کامیابیوں کو دانستہ طور پر حضرت کی دعاؤں اور باطنی توجہات کا نتیجہ قرار دیا ہو تاکہ امراء شاہی اس خاندان سے عقیدت کو اس لحاظ سے بھی اپنے لیے قابلِ فخر تصور کریں۔“

مگر اس توجیہ کے بعد نسخہ تصرفات کی سندی حیثیت تو مجروح ہو ہی جاتی ہے۔

اسی طرح بعض ایسے تصرفات و واقعات کا ذکر ہے جن کی کتاب و سنت

کے اصول کے تحت کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ امت محمدیہ میں سے ہر بزرگ کی بزرگی کا معیار، اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع ہے۔ کسی بزرگ کی سیرت میں اگر ایسے واقعات ملتے ہیں جو آپ کے اسوۂ مبارک سے منکراتے ہیں تو ان کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا اس سے بہتر ہے کہ ان کی بزرگی پر شبہ کیا جائے۔ بہتر ہوتا کہ علوی صاحب ایسے تصرفات کو چھوڑ دیتے۔ اور صرف انہی واقعات کا ذکر کرتے جو فضائل انسانی اور کمالات روحانی کا بہترین نمونہ ہیں اور الحمد للہ ایسے واقعات کی بھی کمی نہیں۔

ملفوظات کا حصہ، جو قریب العہد زمانے کا مرتب کیا ہوا ہے کتاب کا سب سے زیادہ جاندار حصہ ہے اور موعظت و بصیرت کا بڑا سرمایہ اپنے اندر رکھتا ہے۔ افسوس ہے کہ مرتب کی مصروفیت کی وجہ سے کتاب میں عربی عبارات میں کافی اغلاط رہ گئی ہیں، حتیٰ کہ آیات قرآنیہ میں بھی، بعض معنوی تسامحات بھی ہیں۔ ۴۶۶ میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کا سال وفات ۵۹۷ھ لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح ۶۲۳ھ ہے۔

صفحہ ۴۸ میں شیخ لاکنبوہ کے تذکرے کے ذیل میں منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتہائی دہلی میرٹھ کو ان کی اولاد میں، اور مولوی بشیر الدین مرحوم ایڈیٹر البیشر ٹاؤنہ کو منشی صاحب کا پھوپھا لکھا گیا ہے۔ غالباً لکھنا یہ تھا کہ منشی صاحب مولوی صاحب کے پھوپھا تھے مگر یہ بھی صحیح نہیں۔

مولوی بشیر الدین مرحوم کے پھوپھا حاجی ممتاز علی رئیس میرٹھ و ٹاؤنہ تھے۔ جو حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ ہماجر مدنیؒ سے بیعت کا شرف رکھتے تھے۔ وہ کنبوہ خاندان کے فرد تھے۔ منشی ممتاز علی ابن شیخ امجد علیؒ "نزہت رقم" مالک مطبع مجتہائی، جن کے مطبع میں غالب کی "عود ہندی" پہلی مرتبہ طبع ہوئی اور جن کے مطبع میں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے تصحیح کا کام کیا، میرٹھ کے شیخ خاندان کے رکن تھے اور محلہ شاخان میں ان کا مطبع اور مکان تھا۔ جب ۱۸۸۶ء

میں منشی صاحب نے ہجرت فرمائی اور خاں بہادر مولوی عبد الاحد مرحوم (دہلی) نے ان کا مطبع خرید لیا تو ان کے صاحبزادگان منشی عبد الغنی اور منشی مشتاق علی صاحبان نے جو خود بھی صاحب فن خوش نویس تھے۔ دوسرا مطبع، مطبع مصطفائی کے نام سے جاری کیا۔ یہ مطبع تقسیم سے کچھ قبل تک کھڑکی تفضل حسین خاں دہلی میں کسی نہ کسی درجے میں موجود تھا (دیکھیے تذکرہ مولانا محمد احسن نانوتوی و سوانح قاسمی، ج ۱)

کتاب میں حضرت شیخ عبد الرزاق جہنجاویؒ کے مزار مبارک کے فوٹو کے علاوہ ضلع مظفرنگر کے متعدد بزرگان دین کے مزارات کے فوٹو بھی شامل کر دیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت شیخ کے مہوسات اور دیگر بزرگان دین کے ان تبرکات کے بھی فوٹو شامل ہیں جو خالقانہ رزاقیہ میں محفوظ ہیں۔

کوئی شک نہیں کہ کتاب صوری و معنوی دونوں حیثیتوں سے حرز جہاں بنانے کے لائق ہے۔ اگرچہ یہ ایک خاص بزرگ سے متعلق ہے مگر اس میں تصوف اور ارباب تصوف سے متعلق اتنے گونا گوں مباحث آگئے ہیں کہ کتاب خاصی 'قاموس تصوف' بن گئی ہے۔ کتاب کی قیمت بھی موجودہ حالات میں بہت کم ہے۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد)

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرام
نمبر خریداری ضرور لکھیے

قابل مطالعہ اردو کتابیں

ترقی اردو بورڈ نے اسکول و کالج کے طلباء کے لیے کتب شائع کی ہیں۔ ان میں سے مندرجہ ذیل کتابیں عام مطالعہ کے لیے مفید ہیں :

بچوں کی کتابیں

- ۱۔ بھکاری راجہ
 - ۲۔ جاگری
 - ۳۔ جانداران کے بچے
 - ۴۔ چراغ کا سفر
 - ۵۔ سب کے باپو
 - ۶۔ راجہ رام موہن رائے
 - ۷۔ سر سید احمد خاں
 - ۸۔ پنج تنتر کی کہانیاں (حصہ اول)
 - ۹۔ پنج تنتر کی کہانیاں (حصہ دوم)
 - ۱۰۔ پنج تنتر کی کہانیاں (حصہ سوم)
 - ۱۱۔ چڑیاں
- زیر طبع

- ۱۔ گاندھی جی کے مختلف روپ
- ۲۔ بچوں کے نہرو
- ۳۔ چند رویو
- ۴۔ پنج تنتر کی کہانیاں (حصہ چہارم)
- ۵۔ سب آتا اور جنگلی ہاتھی وغیرہ

ملنے کا پتہ :

چلڈرن بک ٹرسٹ
نہرو ہاؤس۔ بہادر شاہ ظفر مارگ
نئی دہلی۔ 110001

سرور و خوشی چاہنے والوں کے لیے



لحمینہ

مردوں اور عورتوں کے لیے ایک نئی قوت
جو کمزوری اور اس کے اسباب و علاج پر
بہرہ بریں کی تحقیقات اور تجربات کا پتلا ہے۔

لحمینہ میں توانائی اور تغذیہ سے بھرپور چالیس اجزاء
شامل ہیں، جو انسانی جسم اور اعصاب کو بہت اور
طاقت دیتے ہیں۔ آپ بھی آج ہی لے لیں

لحمینہ
جسمانی قوتوں کی بیداری کے لیے

بکس

کیا آپ اپنی آمدنی بڑھانا چاہتے ہیں؟

اس کے لیے آپ اتنا ہی کریں کہ لوگوں کو کچھ نہ کچھ بچا کر نیشنل سیدونگرو سٹیفلیٹ خریدنے یا بچائی ہوئی رقم کو ڈاک گھر کے میعاد می ڈیپازٹ کھاتے میں جمع کرنے کی ترغیب دیں۔

بچت کی یہ اسکیمیں بہت فائدہ مند ہیں اور ان پر 10.25% تک سود دیا جاتا ہے۔ بعض اسکیموں پر ملنے والے سود کی رقم پر ٹیک بھی نہیں لگتا۔

آپ کی معرفت جتنی رقم جمع ہوگی اس پر آپ کو 1.75% کمیشن ملے گا۔

آپ چاہیں تو یہ کام فالتو وقت میں کر سکتے ہیں یا اسے روزی کمانے کا واحد ذریعہ بھی بنا سکتے ہیں۔

آج ہی اس پتے پر لکھیں :
 نیشنل سیدونگرو کمشنر
 پوسٹ بکس 96 ناگپور



dar/p 74/290

جلد ۷ - شماره ۲ - اپریل ۱۹۷۵ء



اسلام اور

عصر جدید

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا، احسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر مشیر الحق
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

مدیرِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریا شملن	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	دوم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دینوا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصرِ جدید



مؤلف

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(بیتہ ماہی برسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے۔

اپریل ۱۹۷۵ء

شمارہ ۲

جلد ۷

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے، (فی پرچہ چار روپے)
پاکستان کے لیے بیس روپے
دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

—== (ملنے کا پتہ) ==—

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر - نیو دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون : ۶۵ ۲۴ ۶۳

طابع و ناشی : محمد حنیف الدین

ٹائٹل : آئی ایچ ایچ پریس لٹریچر، دہلی

جمال پرنٹنگ پریس - دہلی

فہرست مضامین

- ۱۔ قدیلِ رہبانی مدیر ۵
- ۲۔ حضرات صوفیاء کے تذکرے مولانا امتیاز علی خاں عرشی ۱۲
- ۳۔ ندوة العلماء : ۳۸
- ایک دینی تعلیمی تحریک (۱) ڈاکٹر محمد اقبال انصاری ۲۹
- ۴۔ اجتہادِ صحابہ (۱) ۵۳
- ۵۔ قرآنِ حکیم کا علمی و فکری پہلو (۲) مولانا شمس تبریز خاں ۶۸
- ۶۔ چشتی تعلیمات ۶۸
- ۷۔ اور عصرِ حاضر میں ان کی معنویت (۱) جناب نثار احمد فاروقی ۸۳
- ۸۔ تبصرہ : ۸۳
- ۱۔ دریائے کابل سے دریائے یرموک تک مولانا عبد السلام قدوائی ۱۰۱
- ۲۔ رسالۃ التوحید مولانا عبد السلام قدوائی ۱۰۳
- ۳۔ اسلامی اور غیر اسلامی تہذیب مولانا عبد السلام قدوائی ۱۰۴
- ۴۔ اسلامی بینک ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی ۱۰۶

نام IV

دیکھو رول نمبر

رسالہ اسلام اور عصر جدید نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۱۔ مقام اشاعت جامعہ نگہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت سہ ماہی

۳۔ نام پرنٹر (طالع) محمد حفیظ الدین

قومیت ہندوستانی

پتہ جامعہ نگہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۴۔ نام پبلشر (ناشر) محمد حفیظ الدین

قومیت ہندوستانی

پتہ جامعہ نگہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ نام ایڈیٹر ڈاکٹر سید عابد حسین

قومیت ہندوستانی

پتہ جامعہ نگہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ اسلام اینڈ دی ماڈرن آفک سوسائٹی

جامعہ نگہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ مارچ ۱۹۷۵ء

قندیلِ رہبانی

شاعر مشرق اقبال نے کہا ہے ۛ

گماں آبادِ ہستی میں یقینِ مردِ مسلمان کا

بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

یعنی عام انسانی زندگی میں، جو وہم و گمان کا ظلمت کدرہ ہے، مسلمان کی شمعِ ایمان و یقین، اس طرح روشن ہے جیسے بیابان کی اندھیری رات میں، کسی راہبِ تراش کی گتیاں میں چراغِ جل رہا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے یقینِ محکم کی روشنی، بے یقینی کی تاریکیوں میں بھٹکنے والوں کو، راہِ راست دکھانے کا کام کرتی ہے۔

شاعر کے اس دعوے کے بارے میں گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں یہ بات صاف کر دینی چاہیے کہ یہاں شمعِ یقین کی روشنی سے مراد، محض وہ نورِ ایمانی نہیں جو درونِ قلب کو منور کرتا ہے بلکہ اس کا بیرونی پرتو بھی ہے جو مومن کے عملِ صالح میں نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کے دل میں مجرد ایمان کا ہونا دوسروں کی رہنمائی نہیں کر سکتا۔ بلکہ سچ پوچھیے تو مجرد ایمان جو عملِ صالح سے الگ ہو، محض ایک ذہنی تصور ہے جس کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں۔ غرض شاعر کا دعویٰ دراصل یہ ہے کہ مسلمان کا عملِ صالح

جو اس کے ایمانِ دانش کا منظر ہے، اس اخلاقی بحرِ ان کو دُر کرنے میں مدد دے سکتا ہے جو ہمارے زمانے میں اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ عام طور پر لوگ خالقِ کائنات اور اس کے مقرر کیے ہوئے نظامِ اخلاق پر کچا عقیدہ، جو نیک عمل کے لیے لازم ہے، نہیں رکھتے۔ بلکہ بہت سے ایسے بھی ہیں جو سرے سے کسی حقیقتِ مطلق یا دائمی اخلاقی اقدار کے قائل ہی نہیں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد ہمیں اس پر غور کرنا ہے کہ کیا شاعر کا یہ دعویٰ خالی شاعرانہ تعلیٰ ہے یا اس میں کچھ حقیقت بھی ہے۔

اس سلسلے میں چاہیے تو یہ تھا کہ ہم ساری دنیا کے مسلمانوں کی اخلاقی حالت کو نظر میں رکھ کر یہ دیکھتے کہ اس سے شاعرِ مشرق کے دعوے کی کس حد تک تائید ہوتی ہے لیکن فرار ہے کہ ہم اپنی محدود معلومات کی بنا ایسا نہیں کر سکتے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو خود اپنے ملک کے مسلمانوں کے مجموعی اخلاق کا بھی گہرا علمی جائزہ لینا ہمارے بس کی بات نہیں، بلکہ ہم محض ایک سطحی اندازہ کر کے، سرسری طور پر یہ بتا سکتے ہیں کہ اقبال کا یہ شعر ان پر کس حد تک صادق آتا ہے۔ مگر اس سطحی اندازے کے لیے بھی اسلامی اخلاق کا ایک معیار سامنے ہونا چاہیے جس پر ہم ہندوستانی مسلمانوں کے مجموعی اخلاقی عمل کو پرکھ سکیں۔ اس معیار کی تلاش میں ہمیں اخلاقِ عسفی یا اخلاقِ ناصری جیسی خشک فلسفیانہ کتابوں کے مطالعے میں سرکھپانے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ چیز ہمیں سعدی ہند خواجہ الطاف حسین حالی کے کلام میں مل سکتی ہے جس کے اندر صرف مصلحتانہ نظموں ہی میں نہیں بلکہ غزلوں میں بھی اسلامی اخلاق کا ست، شعرِ حالی کی سادگی اور شیرینی میں سمویا اور گھلا ہوا موجود ہے۔ ان کی ایک غزل کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے جن میں حالی نے مخصوص حالات کو توجہ نظر رکھ کر، جو ان کے زمانے میں مسلمانوں کو درپیش تھے، ہمارے لیے اخلاقی زندگی کا ایک مثالی لائحہ عمل مرتب کیا ہے۔ اتفاقاتِ زمانہ سے یا ہماری شامتِ اعمال سے آج کل بھی ہمارے حالات کم و بیش ویسے ہی ابتر ہو گئے ہیں جیسے حالی کے زمانے میں تھے۔ اس لیے ان کا یہ نصیحت نامہ اب بھی ہماری رہنمائی

کے لیے ایک روشن مینار کا کام دے سکتا ہے۔
 کاٹے دن زندگی کے ان یگانوں کی طرح
 جو سدا رہتے ہیں چوکس پاسبانوں کی طرح
 سعی سے اکتاتے اور محنت سے کنیتا نہیں
 بھیلے ہیں سختیوں کو سخت زبانوں کی طرح
 رسم و عادت پر مبنی کرتے عقل کو فرمانروا
 نفس پر رکھتے ہیں کوڑا حکمرانوں کی طرح
 شادمانی میں گزرتے اپنے آپ سے نہیں
 غم میں رہتے ہیں شگفتہ شادمانوں کی طرح
 پاتے ہیں اپنوں میں غیروں سے سوا بیگانگی
 پر بھلا تکتے ہیں اک اک کا یگانوں کی طرح
 آس کھیتی کے پنپنے کی انھیں ہو یا نہ ہو
 ہیں آسے پانی دیے جاتے کسانوں کی طرح
 کام سے کام اپنے ان کو، گو ہو عالم نکستہ ہیں
 رہتے ہیں بتیں دانتوں میں زبانوں کی طرح
 آپ ان سیدھے سادے شعروں کو غور سے پڑھیں تو آپ کو ان میں سے ہر شعر
 میں دو ایک اہم اخلاقی اصول نظر آئیں گے :
 پہلا شعر : احتساب نفس اور احتساب غیر۔
 دوسرا شعر : محنت اور جفاکشی۔
 تیسرا شعر : پیر دی عقل اور ضبط نفس۔
 چوتھا شعر : جذباتی توازن۔
 پانچواں شعر : عفو اور کریم النفسی۔
 چھٹا شعر : فرض شناسی اور صبر و استقلال۔

ساتواں شعر: تحمل اور حزم و احتیاط۔

مجموعی طور پر ان اشعار کو ایک جامع ضابطہ اخلاق کے عنوانات سمجھنا چاہیے جس پر عمل کرنے کی حاکمی نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ یہی وہ ضابطہ اخلاق ہے جسے اقبالؒ نے مسلمان کے ایمان و یقین کا منظر سمجھتے ہیں اور جسے بیشِ نظر رکھ کر انھوں نے یہ بشارت دی ہے کہ اس دینی اور اخلاقی بحران کے زمانے میں جب اہل دنیا عام طور پر خالق کائنات اور اس کے بنائے ہوئے قانون اخلاق پر وہ محکم عقیدہ نہیں رکھتے جو عملِ صالح کے لیے لازم ہے اور بہت سے تو اہل العالمین اور قانونِ الہی بلکہ ہرے سے کسی حقیقتِ مطلق یا ابدی اخلاقی قدروں کے قائل ہی نہیں ہیں، سچے مسلمان کا ایمان و اخلاق نورِ انسانی کے لیے شمعِ ہدایت کا کام دے سکتا ہے۔ یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں یہ حیثیت مجموعی یہ اوصاف جنھیں حاکمی نے اسلامی نظام اخلاق کے بنیادی اصول قرار دیا ہے، کہاں تک پائے جاتے ہیں۔ جہاں تک احتسابِ غیر کا تعلق ہے، ہم عقاب کی سی تیز نگاہ سے اپنے برادرانِ وطن، حکومت و ملت، اقوامِ عالم اور خود اپنی ملت کے ان فرقوں کو جو ہم سے کسی قدر مختلف عقیدہ رکھتے ہیں بلکہ اپنے ہم عقیدہ، ہم خیال، ہم مشرب لوگوں میں بھی ان افراد کو جنھیں ہم اپنا ذاتی حریف سمجھتے ہیں، برابر دیکھتے رہتے ہیں اور ان کی حقیقی یا فرضی خامیوں پر ہنسنے چینی اور ملامت کی بوچھاڑ کرتے ہیں، ذرا بھی کوتاہی نہیں کرتے، بلکہ اکثر زیادتی ہی کرتے ہیں۔ مگر احتسابِ نفس کا ہمیں کم ہی دھیان آتا ہے اور جب آتا بھی ہے تو اپنے تصوروں اور گناہوں کو تقاضائے بشریت سمجھ کر بڑی فراخ دلی سے معاف کر دیتے ہیں۔

محنت اور جفاکشی کو یلجیے تو ہمارا غریب طبقہ۔ مزدوروں، کسانوں، دست کاروں کا طبقہ۔ مجموعی طور پر دوسروں سے پیچھے نہیں ہے مگر علمی جائزے کے بغیر پورے یقین کے ساتھ تو نہیں، البتہ روزمرہ مشاہدے کی بنا پر خاصے وثوق کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے متوسط اور اونچے طبقے کی اکثریت کاہلی، سستی،

ہل انگاری کا شکار نظر آتی ہے اور مشکل یہ ہے کہ دنیا کی نظر میں مسلمان کی جو تصویر بنتی ہے وہ انھیں کو دیکھ کر بنتی ہے۔

پیر دی عقل اور ضبط نفس کے معاملے میں ہمارا عمل حاتی کی تلقین کے بالکل برعکس ہے۔ حاتی کہتے ہیں کہ ہم رسم و عادت کو عقل کے تابع فرمان رکھیں لیکن ہم رسم و عادت کو عقل تو کیا، دین سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ سید احمد بریلوی کی معاشرتی اصلاح اور سید احمد دہلوی کی ذہنی اصلاح کی تمام کوششوں کے باوجود ہم میں سے اکثر لوگ اب تک رسم و عادت کے پرستار ہیں۔ دین کے معاملے میں ہم کم سے کم اتنی ظاہر داری برتتے ہیں کہ زبان سے اس کی حاکمیت کا اقرار کرتے ہیں اور رسم و عادت کے فرمان کو لا طائل تا دیلوں کے ذریعے دین کا حکم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں مگر عقل بے چاری کو ہم صدیوں سے کھلم کھلا بیچ و پوچ کہتے اور سمجھتے چلے آئے ہیں۔ ہمارے علماء اُسے مذہب کا، ہمارے شعرا عشق کا اور ہمارے فقرا عرفان کا حریف ٹھیرا کر ٹھکراتے رہے ہیں۔ اسی طرح نفسِ امارہ پر حکم رانوں کی طرح ”کوڑا رکھنے“ کے بجائے، جس کی حاتی نے ہمیں ہدایت کی ہے، ہم اس کی محکومی بلکہ غلامی اختیار کر کے نفسِ توامہ کے کوڑے کھاتے رہتے ہیں۔

اخلاقی ضبط سے محروم ہونے کا اثر قدرتی طور پر ہماری جذباتی زندگی پر یہ پڑتا ہے کہ ہم اس میں اعتدال و توازن قائم نہیں رکھ سکتے۔ غم میں ”شادمانوں کی طرح شگفتہ رہنا“ تو کجا، ہم تو اتنا ظرت بھی نہیں رکھتے کہ غم کی حالت میں ظاہری سکون خاطر برقرار رکھ سکیں، آہ و فریاد، نالہ و ماتم سے باز رہیں اور شادمانی میں، جو ہمیں شاذ و نادر ہی نصیب ہوتی ہے ”اپنے آپ سے نہ گزرنا“ بھی جس حد تک حاتی مسلمان کے تمکین و وقار کے شایاں سمجھتے ہیں، ہمارے بس کی بات نہیں رہی۔

”اپنوں میں بیگانگی“ پاکر بھی ان سے بیگانگی کا برتاؤ کرنا، ان کی بدخواہی کا جواب خیر خواہی سے دینا، ہمارے عمل ہی سے نہیں بلکہ ہمارے نصب العین سے بھی خارج ہو چکا ہے۔ اب تو ہماری گھر لیو زندگی، ہماری سیاسی زندگی، ہمارے مدرسوں،

ہماری خانقاہوں میں یہ بات غیرت و حمیت اور ہمت و مردانگی کا ناگزیر تقاضا بن چکی ہے کہ بھائی بھائی سے حقیقی یا فرضی بدسلوکی کا یا نکتہ چینی اور ملامت کا، خواہ وہ خلوص اور ہمدردی سے کیوں نہ کی گئی ہو، بھرپور بدلہ لے، اسے ہر طرح کا نقصان پہنچائے، اسے بدنام کر کے اس کی عزت کو مٹی میں ملانے کی کوشش کرے۔

اب رہی یہ بات کہ ہم اپنے اندر اپنے فرائض کا، خاص کر اس اجتماعی فرض کا گہرا احساس پیدا کریں کہ ہم اپنی ملت کے کشت ویران کو نئے سرے سے سرسبز کرنے کے لیے ہر صورت میں، ہر حال میں، محنت اور عرق ریزی سے آبپاری کرتے رہیں، چاہے اس کے پینے کی اُمید ہو یا نہ ہو، سو حاتی کی اس نصیحت کو تو شاید ہم سننا بھی گوارا نہ کریں۔ اس لیے کہ اب ہمارے دل میں یہ عقیدہ باقی نہیں رہا کہ خداوند تعالیٰ قادر مطلق ہے، جب چاہے حالات کو بدل سکتا ہے اور ہمیں اپنی خست کے صلے میں کامیابی اور سر فرازی عطا کر سکتا ہے اور اگر بالفرض اس کی شیت یہی ہے کہ مسلمان کچھ دن اور ابتلا کے دور سے گزریں، خود ہمیں اپنی سعی کا اجر ضرور ملے گا۔ ہماری، یعنی ہندوستانی مسلمانوں کے متوسط اور اونچے طبقے کی محنت اور عرق ریزی کی عادت زیادہ تر سلطنت مغلیہ کے آخری دور میں پھوٹ گئی، جب ہم بغیر ماتھے پاؤں ہلائے، بزرگوں کی محنت کا پھل کھا کر چین سے بسر کرتے تھے اور جو رہی وہی باقی بچی وہ بھی برطانوی حکومت کے دورِ آخر میں جاتی رہی جب ہم میں سے بہتوں کو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر خاص مراعات دی جاتی تھیں۔

حاتی کی تلقین کا آخری حکمت، جو ہمارے لیے اس لحاظ سے سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ موجودہ ناسازگار ماحول میں ہمیں عافیت کی زندگی بسر کرنے کا سلیقہ سکھاتا ہے، ہمارے لیے سب سے زیادہ تلخ گھونٹ ہے جو کسی طرح ہمارے حلق سے نہیں اُترتا۔ حاتی کا کہنا یہ ہے کہ جب تم حریفوں کے ہجوم میں اس طرح گھرے ہوے ہو جیسے بتیس دانتوں کے نیچ میں زبان ہوتی ہے تو تم زبان کھولنے بلکہ ہلانے میں بھی بہت احتیاط برتو۔ چاہے زمانے بھر کے حریف تم پر تمھاری ان کوششوں

پر، جو تم اپنی صلاح و فلاح کے لیے کر رہے ہو، جا اور بے جا اعتراض اور طنز و طعن کرتے رہیں، تم ان سے مت الجھو اور خاموشی سے اپنا کام کیے جاؤ مگر جب ہمارا یہ حال ہے کہ ہم جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اپنوں کی شکستہ چینی کو برداشت نہیں کر سکتے بلکہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیتے ہیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ غیروں کی تلخ و ترش باتوں کو چُپ چاپ سنتے رہیں اور اپنے کام سے کام رکھیں۔ ہمارا تو کام ہی یہ ہو گیا ہے کہ اپنے پرائے سب کے مقابلے میں تیغِ زبان کے جوہر دکھاتے رہیں چاہے ہمارے وارنٹ کر خود ہمیں کو مجروح کرتے ہوں۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ ہم ہندوستانی مسلمانوں کو بہ حالت موجودہ ایمان و یقین کا وہ درجہ حاصل نہیں ہے جو مثالی اعمالِ صالحہ کی صورت میں روشن ہو کر بے یقینی اور بے اصولی کی ظلمت میں بھٹکنے والے، بنائے زمانہ کی رہنمائی کرے بلکہ ہم تو وہ

ادو خویشتن گم است کرا رہی کاند

کے مصداق بن کر رہ گئے ہیں۔ خدا ہمیں یہ توفیق دے کہ ہم اس ادبی، اخلاقی نصب العین کو جو حق تعالیٰ نے اپنے کلام پاک میں ہمارے لیے نقر کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو جو اقبال اور حالی جیسے ترجمان ہمیں، ہماری زبان میں، اپنے اپنے رنگ میں سمجھانا چاہتے تھے، سمجھیں اور اسے حاصل کرنے کی اپنی سعی کریں تاکہ جسمانی اور روحانی ہلاکت کے خطروں سے جو آج کی دنیا میں ہمارے سروں پر منڈلا رہے ہیں، خود بھی نجات پاسکیں اور اپنی مثال سے دوسروں کو بھی راہِ نجات دکھا سکیں۔

السعی منی والایتمام من اللہ

حضراتِ صوفیاء کے تذکرے

مولانا امتیاز علی خاں عثمینی

مسلمانوں میں تاریخ نویسی اور تذکرہ نگاری کا ذوق و شوق سیرتِ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تدوین سے پیدا ہوا ہے۔
آپ کی ذاتِ گرامی انسانوں کے لیے نمونہٴ عمل بنائی گئی ہے۔ اس لیے آپ کے پیروں نے آپ کی زندگی کے ہر گوشے کو تلاش و جستجو کا موضوع قرار دیا۔
اندرونِ خانہٴ آپ کیا کرتے تھے۔ بیویوں کے ساتھ کیا برتاؤ تھا۔ اپنے بچوں سے کس طرح پیش آتے تھے۔ باندی، غلاموں اور خدام سے کیا طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا۔
بیرونِ خانہ کیا روش تھی۔ دشمنوں سے معاملات کا انداز کیا تھا۔ دوستوں سے کس طرح نبھاؤ ہوتا تھا۔ جس پیام کو لے کر تشریف لائے تھے، اُسے کیونکر دوسروں تک پہنچایا۔ درست عقائد کی کس انداز پر تبلیغ کی۔ غلط خیالات اور توہمات کی بیخ کنی میں کس نوع کی سعی فرمائی۔

۵ مولانا کا یہ گراں قدر مضمون درحقیقت ”تذکرہ حضرت غوث الاعظم“ مصنفہ حضرت میکش اکبر آبادی، مطبوعہ رام پور کا مقدمہ ہے، جسے ہم اپنے قارئین کے فائدہ کی خاطر شائع کر رہے ہیں۔

امیروں سے برتاؤ کیسا کیا۔ غریبوں کی دھجائی میں کس طرح کامیابی حاصل کی۔ اپنے رب سے کیا راز دنیا زر ہے۔ عبادت و ریاضت میں کیا کیا مشقتیں بھیلیں۔

میدانِ رزم میں کن فضا بطوں پر عمل کیا۔ اور بزم میں رونق افزا ہوئے تو کیا آداب ملحوظ رکھے۔

غرض کہ آپ کی خلوت و جلوت کے ایک ایک تار کو تلاش کر کے حسنِ عمل اور پاکیزگیِ عقائد کا ایک جامہ زرتار اور خلعتِ فاخرہ تیار کر دیا، جو بقدرِ ظرف ہر قیامت کے لیے باعثِ صد فخر و ناز ہے، اور قیامت تک ہر انسان کے واسطے سببِ ہزارِ زیب و زینت بنا رہے گا۔ سُبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَیْہِ

آپ کے بعد خلفائے راشدین کی سیرتیں مرتب کی گئیں۔ تاکہ سارے عالم پر یہ نکتہ روشن ہو جائے کہ دین و دنیا کی فلاح و بہبود کا جو نظام پیغمبرِ آخر الزماں علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مسلمانوں کو وراثت میں ملا تھا، اُس کو عمل میں لا کر ان بزرگ انسانوں نے انسانیت کو کتنا بلند کر کے دکھایا۔ اور اگر کسی شک زدہ عقل کو اس کے عملی ہونے میں شبہ ہو، تو وہ اُس تین دھائی مدت کی کسوٹی پر کسی ہوئی حکمرانی و جہان بینی کی بے نقاب زندگی کو دیکھ کر اپنی تسکین کر لے۔

خلفائے راشدین کے بعد اسلامی زندگی دو حصوں میں تقسیم ہو گئی اور خلافتِ راشدہ نے دین و دنیا دونوں کو جس یک رنگی میں پیش کیا تھا، بعض تاریخی و تہذیبی عوامل کے زیرِ اثر اُس میں دوئی آگئی، تو جہاں حکمرانوں کی تادمِ مرتب ہوئی وہاں ائمہ دین اور اکابرینِ اُمت کے حالات کی تمدن بھی عمل میں آنے لگی۔

مقصود یہ تھا کہ رسولِ پاکؐ اور خلفائے راشدین کے عہدِ زریں کے کوائف و حالات تالیف کرنے والوں کے بارے میں یہ اطمینان کر لیا جائے کہ وہ اعتبار و استناد کا اصلی پایہ رکھتے تھے اور انھوں نے ان بزرگ ہستیوں کے بارے میں جو معلومات ہتیا کی ہیں، وہ صحت کا بلند مرتبہ پانے کی حقدار ہیں۔ نیز یہ بھی یقین کیا جاسکے کہ قرآنِ پاک اور احادیثِ شریفہ سے سائل کا استنباط کرنے والے اپنی نجی اور کاروباری

دونوں طرح کی زندگیوں میں کس درجہ خدا ترس اور شیعہ ائی مذہب تھے تاکہ ان کی مرتبہ کم ہوئی فقہ (قانون حیات) پر باطلینان عمل پیرا ہوا جائے۔
 اسی طرح محدثین اور فقہاء دونوں کے حالات پر مشتمل تذکرے تالیف کیے گئے،
 وہ بھی اس جامعیت اور استقصا کے ساتھ کہ آج کی ترقی یافتہ دنیا بھی انگشت بنداز
 آتی ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد اہل علم بھی دو حصوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ ایک وہ تھے
 جو حکومت چلانے میں خلفاء اور امرا کا ہاتھ بٹا رہے تھے، تاکہ حتی الامکان حکومت کو مذہب
 کے تحت رکھا جاسکے۔ دوسری جماعت ایسے بزرگوں کی تھی جن پر خشیتہ اللہ کا اتنا غما
 تھا کہ وہ اپنے ہاتھوں کو دنیا کی مباح آلودگی سے بھی بچانا چاہتے تھے اور اس۔
 خائف تھے کہ حقوق العباد کے تلف کرنے کے ملزم نہ قرار پائیں۔ کیونکہ یہ حقوق اللہ کا
 کرنے سے زائد خونناک جرم ہے، چنانچہ ان کی زندگی کی نمایاں حیثیت زہد و ورع اور
 ترک دنیا و اختیار عقبی نظر آتی ہے۔ یہ حضرات تحصیل علم کے ساتھ اور اس کے بعد
 آخری سانس تک علم کو عمل کے سانچے میں ڈھالنے کے درپے رہے اور اپنی حیات
 مستعار کے ان تمام لمحوں کو جو کام میں لگائے جاسکتے تھے، خدا اور اس کے رسول پائے
 کے احکام کی تعمیل و تبلیغ میں صرف کرتے رہے۔ انھوں نے جس مفہوم میں دنیا ترک کی
 وہ رہبانیت ہرگز نہ تھی۔ کیونکہ ان کے ہادی برحق نے فرمادیا تھا کہ لَا تَرْهَبُوا بَنِيَّةَ فِي
 الْإِسْلَامِ (اسلام میں رہبانیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے) چنانچہ انھوں نے شا
 بیاہ بھی کیے، بچوں کو پالا پوسا بھی، اور پردان چڑھا کر امت محمدیہ میں اضافے کا با
 بھی بنے۔ اُن کی ترک دنیا کا مطلب یہ بھی تھا کہ خدا سے غافل نہیں رہنا چاہیے،
 بنیاد و دست بکار کامصداق صحیح بنا دینا چاہیے۔ عارفِ رومی نے اسی طرف اشارہ
 کرتے ہوئے فرمایا ہے:

چیت دنیا؛ از خدا غافل بدن
 نے قماش و نقرہ و سحر ز موزن

یہ حضرات پہلے زہاد اور پھر صوفیا کے لقب سے پکارے جانے لگے۔ ان کے علم و عمل اور زہد و ورع نے عام مسلمانوں کی زندگی درست کرنے میں بڑی اہم خدمت انجام دی ہے۔ دولت و جاہ کے نشے میں سرشار انسان ان کی خاموش اور پرسکون زندگی سے اثر قبول کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ اور کبھی نہ کبھی ان کی تعلیم و تبلیغ سے رعایا کی خدمت و نگرانی میں لغزشوں سے تائب ہونے پر مجبور ہو جاتے تھے۔

حضرات صوفیا کے ارادتمندوں نے بھی ان کے حالات پر پھیرٹی بڑی سیکڑوں کتابیں لکھ ڈالیں۔ یہ کام سب سے پہلے عربی میں ہوا، اور اس صنعت کے پہلے مؤلف ابو عبد اللہ محمد بن علی بن الحسن النجفی الترمذی قرار پائے جو تقریباً ۳۲۰ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ یہ علم ظاہر و باطن دونوں کے جید عالم تھے اور اپنے صوفیانہ خیالات کی بنا پر اپنے اہل وطن کے ہاتھوں اذیتیں بھیل کر فوت ہوئے ہیں۔ انھوں نے طبقات الصوفیہ کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی، جو اب ناپید ہے۔

ان کے بعد حضرت ابوسعید احمد بن محمد بن زیاد البصری معروف بہ ابن الاعرابی نے "طبقات النساک" کے نام سے ایک تذکرہ لکھا۔ آپ مورخ، محدث اور صوفی ہیں۔ شیخ الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۹۷ھ کی صحبت میں رہ کر اس راہ کے نشیب و فراز سے آگاہ ہوئے اور بڑے معظّمہ جاکر "فیض الحرم" کے عہدے کی خدمات انجام دیں اور وہیں وفات پائی۔

آپ کی کتاب بھی نہیں ملتی۔ مگر علامہ ذہبی نے اس سے فائدہ اٹھایا تھا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ آٹھویں صدی ہجری تک یہ اہل علم کی دسترس میں تھی۔

بعد ازاں ابو العباس احمد بن محمد بن محمد بن موسیٰ متوفی ۳۹۶ھ نے طبقات الصوفیہ نام سے ایک تذکرہ لکھا۔ صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اب یہ بھی نہیں ملتا۔

ان کے بعد ابو عبد الرحمن محمد بن یحییٰ بن محمد التلمی النیابوری متوفی ۴۱۲ھ نے مذکورہ بالا نام سے ایک کتاب لکھی۔ علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں لکھا ہذا کہ

”شیخ الصوفیہ“ اور ”صوفیا کے مورخ“ ہیں۔ سو سے زیادہ کتابیں انھوں نے تصنیف کی تھیں۔ ان کا تذکرہ صوفیا اہل علم میں بے حد مقبول ہوا۔ حتیٰ کہ شیخ فرید الدین عطاء نیشاپوری نے جو ان کے ہم وطن بھی تھے، اسے اپنے تذکرے کی بنیاد بنایا۔ یہ تذکرہ ۱۹۶۰ء میں بڑی صحت اور صفائی کے ساتھ ہالینڈ کے شہر لیڈن چھپا اور اب اہل علم کی دسترس میں ہے۔

اُسی زمانے میں اصفہان کے ایک بزرگ نے طبقات الصوفیا ہی کے نام سے ایک تذکرہ لکھا تھا۔ ان کا نام ابو سعید محمد بن علی بن عمرو النقاش ہے اور یہ ۱۲۸۱ء میں فوت ہوئے ہیں۔ بقسمتی سے یہ بھی ناپید ہو گیا۔

شیخ ابو عبد الرحمن سلمیٰ کی کتاب پر قیاس کر کے کہا جاسکتا ہے کہ اب تک تذکرہ ہمارے صوفیا جامع نہ تھے اور اس لیے حجم میں بھی مختصر ہوتے تھے۔ مگر چوتھی صد میں اصفہان کے ائمہ ایک بزرگ پیدا ہوئے جو ابو نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصفہانی کے نام سے مشہور ہیں، یہ حدیث کے حافظ شمار کیے جاتے ہیں اور مولیٰ بھی ہیں۔ ارباب جرح و تعدیل کی رائے یہ ہے کہ ابو نعیم حفظ و روایت دونوں میں قابلِ وثوق محدث گزرے ہیں۔ انھوں نے ”حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء“ نام سے ایک جامع تذکرہ لکھا اور اس میں صحابہ کے مبارک عہد سے شروع کر کے اپنے زمانے تک کے اکابرین صوفیا کا مفصل حال درج کیا۔ یہ کتاب دس جلدوں مصر سے شایع ہو چکی ہے اور ہر صاحبِ ذوق کے لیے قابلِ درس و استفادہ۔ حافظ ابو نعیم اصفہانی نے ۴۳۳ھ میں اپنے وطن میں انتقال کیا ہے۔

ان کے بعد مجدد الدین ابو عبد اللہ حسین بن نصر الکبجی الموصلی الشافعی نے ابن النجیم متوفی ۵۲۲ھ نے ”مناقب الابرار و محاسن الاخیار“ تالیف کی کہ جرح و طبقات سلمیٰ، حلیۃ الاولیاء، ہجۃ الاسرار، اور رسالہ قشیریہ کے مطالب کو بحذر اسانید یک جا کر دیا تھا۔ خوش قسمتی سے اس کے قلمی نسخے برلن (جرمنی) ’قاہرہ‘ دہلی اور ترکی کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ یہ کتاب اپنی مذکورہ خصوصیت کی بنا

اشاعت ہے۔

ان کے بعد اس مغل میں ایک ایسے عالم تشریف لاتے ہیں جو حلقہ صوفیاء میں منت تنقید کی بنا پر بے حد نامقبول ہیں۔ ان کا نام جمال الدین ابو الفرح عبد الرحمن بن محمد الجوزی البغدادی ہے۔ یہ ۵۹۷ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ تاریخ وحدیث انھیں علامہ تسلیم کیا جاتا ہے اور تقریباً تین سو کتابوں کے مصنف ہیں۔

انھوں نے "تلبیس ابلیس" کے نام سے ایک بڑی چونکا دینے والی کتاب تصنیف کی جس میں اس مسئلے سے بحث ہے کہ کیا خدا اور رسول کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنے کو ایسی ریاضتوں اور مشقتوں میں مبتلا کریں جو ہمارے جسم کو ناقابلِ برداشت دیکھ کر حلیف پہنچاتی ہوں؟ اس سلسلے میں انھوں نے حکایات صوفیاء سے ایسے واقعات اکٹھے کیے جن میں خوشنودی رب کی خاطر صوفیاء نے اپنے آپ کو کلیفوں میں ڈالا ہے، پھر ان پر نکیر کی ہے گویا وہ اس قسم کے واقعات کی سچائی کے منکر ہیں۔

لیکن آپ سن کر تعجب کریں گے کہ انھیں ابن جنوی نے "صفة الصفوة" نام کی کتاب تصنیف کی ہے جو ابو نعیم کی "حلیۃ الاولیاء" کی تلخیص ہے اور حق یہ ہے کہ ابن خلاصہ کیا ہے۔ اس میں صرف سائیکوں کا ہی تذکرہ نہیں ہے، بلکہ مجذوبوں کے سے بھی کتاب کو آراستہ کیا ہے اور اکابرین صوفیاء کے ایسے احوال و اعمال کا ذکر ہے جو شریعت مصطفویٰ کی محبت کو تازہ اور فعال بنانے والے ہیں۔ چنانچہ ب و تصوف سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے اس کا مطالعہ حلیۃ الاولیاء مقابلے میں زیادہ ضروری ہے۔ یہ کتاب ۳۵۷ھ میں دائرة المعارف حیدرآباد کی ب سے شائع ہو چکی ہے۔

اس کتاب کے قبل و بعد اور بھی تذکرے لکھے گئے ہیں مگر میں ان کا ذکر یہاں ضروری خیال کرتا ہوں اور فارسی زبان میں لکھے گئے تذکرہ اسے صوفیاء کی طرف ہوں۔

عبد الشہزاد محمد الانصاری الہروی متوفی ۸۵۷ھ کا مرتبہ ہے۔ یہ دراصل ابو عبد الرحمن
اسلمی کے طبقات الصوفیہ کا ترجمہ ہے، جس میں شیخ الاسلام نے کچھ مشائخ کے حالات
کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس کتاب کے تین نسخوں کا اب تک پتہ چلا ہے۔ ان میں سے
دو ترکی میں اور ایک کلکتہ میں محفوظ ہے۔ یہ آخری نسخہ ایشیا ٹیک سوسائٹی کے
کتب خانے کا ہے۔ مٹر آئی وناٹ نے فہرست مخطوطات فارسی (صف ۸۷ تا ۸۳)
میں اس سے تفصیلی بحث کی ہے۔ شیخ الاسلام کے بعد اس موضوع پر شیخ فرید الدین
ابو حامد محمد بن ابراہیم عطاردی نیشاپوری نے قلم اٹھایا، اور تذکرہ الاولیاء کے نام سے ایک
تذکرہ مرتب کیا جو بزم صوفیاء میں بہت معتبر اور مقبول مانا گیا اور اس لیے متعدد بار
یورپ، ہندستان اور ایران میں چھپ بھی چکا ہے۔ میرزا محمد خاں قزوینی نے جو ایران
کے بہت مشہور محقق گزرے ہیں، اس کے یورپین ایڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہو کہ:
"از حیث بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیہ و مکارم اخلاقی مشائخ
طریقت و سیرت اولیاء و صاحبین و شرح مجازی حالات و چگونگی ادھار
ایشان در زہد و ورع و ریاضت شاقہ و مجاہدات بسیار سخت و سخنان
حکمت آمیز و نصائح و مواعظ بسیار سودمند بحال ہیئت اجتماعیہ و
عامہ ناس کہ از ایشان منقول است، و از این حیثیات اس کتاب
اہمیتی بسیار عظیم و تاثیر بیارتومی دارد، بلکہ میتوان گفت دریں باب
عدم النظیر است۔"

اس کتاب کے بعد مولانا نور الدین عبد الرحمن جامی متوفی ۸۹۸ھ کی مشہور زمانہ
کتاب نفحات الانس کا نام آتا ہے۔ یہ کتاب شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری کے
تذکرے پر مبنی ہے، اور اپنے چند در چند خصائص کی بنا پر اس درجہ مقبول ہوئی کہ
شاید ہی اس موضوع کی کسی دوسری کتاب نے یہ قبول عام حاصل کیا ہو۔ دنیا کے
کتب خانوں میں اس کے سیکڑوں منقش و منہرب نسخے محفوظ ہیں۔ رضا لائبریری میں
ایک ایسا نسخہ بھی ہے جسے شاہزادہ داراشکوہ نے دوبار پڑھا ہے اور اس کے

ب کی غلطیوں کی تصحیح کی ہے اور سرورق پر دوبار اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ اس کتاب میں تقریباً ۵۶۷ صوفی مرد اور عورتوں کا ذکر ہے۔ ایرانی فاضل ب علی اصغر حکمت نے مولانا جامی پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں نفحات کے ے میں مشہور انگریز مستشرق براؤن کی رائے کا حسب ذیل ترجمہ درج کیا ہے،

”اس کتاب بیکے تازہ و مستقیم کہ مناسب باجنس تالیفی است، تحریر شدہ و فی الحقیقت ذوق جامی در تالیف این کتاب بآن پایہ از لطافت و نیت او بآن درجہ از خلوص است کہ خود را در ہاویہ نقطہ پرداز و عبارت سازی مستغرق نساخہ و مانند دیگر نویسندگان آن زمان کتاب خود را باین عیب آلودہ نغمودہ“

ن رائے کے بعد خود علی اصغر حکمت فرماتے ہیں کہ :

”براستی شیوہ انشاء مولانا در تحریر نفحات الانس آن را در عداد بہترین آثار نشر فارسی در قرن نہم قرار می دہد“

مولانا کی اس کتاب میں کچھ شکل مقامات بھی ہیں۔ مولانا کے شاگرد رشید شیخ الدین عبد الغفور لاری متوفی ۹۱۳ھ نے ان پر مفید حاشیے لکھے ہیں اور آخر میں خود مولانا کا مفصل حال تحریر کیا ہے۔ اس کتاب کے ساتھ یہ حاشیے ضرور پڑھنے چاہئیں۔

ابوالغازی سلطان حسین بن منصور بن البقر ابن عمر شیخ بن امیر تمور گورگان متوفی ۹۱۱ھ نے مجالس العشاق کے نام سے ایک تذکرہ لکھا ہے۔ ان میں اُن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے جو عشق و محبت کی دنیا میں نیک نام گزرے ہیں۔ اگرچہ مؤلف نے اس زمرے میں سلاطین، امرا اور عوام میں سے نام اور عاشقوں کو بھی شامل کر لیا ہے لیکن زیادہ تر اہل اللہ کا ذکر ہے، جو محبت الہی میں قیس و فرادے سے منزوں آگئے نکل گئے ہیں۔ یہ کتاب بھی طبع ہو چکی ہے اور اپنے موضوع کے اچھوتے بن کی بنا پر

لائقِ مطالعہ ہے۔

ہندستان میں اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سب سے اہم اور قابلِ استناد تذکرہ اخبار الاخبار ہے جسے شیخ عبدالحق محدث دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ نے ۹۹۹ھ میں مرتب کیا تھا۔ اس میں ۲۵۵ مشائخ طریقت کا تذکرہ ہے۔ شروع میں شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا حال، درمیان میں صوفیائے ہند کا تذکرہ اور آخر میں اپنا اور اپنے خاندان کا ذکر ہے۔ یہ تذکرہ بے حد مشہور ہے اور بار بار چھپ چکا ہے۔

شیخ محدث دہلوی کے ایک معاصر عبد الصمد بن افضل محمد بن یوسف انصاری نے جو شیخ ابو الفضل کا بھانجا ہے، ۱۰۱۵ھ میں ایک تذکرہ لکھا تھا۔ اس میں تقریباً انہیں حضرات کا تذکرہ کیا گیا ہے جو اخبار الاخبار میں مذکور ہیں۔ اس کے تین نسخوں کا پتا چلتا ہے جن میں سے ایک پٹنہ میں ہے۔

اسی عہد میں ایک شطاری بزرگ گزرے ہیں جن کا نام محمد غوثی بن حسن بن موسی مانڈوی ہے۔ انھوں نے گلزار ابرار نام کا ایک تذکرہ ۱۰۳۳ھ کے لگ بھگ مرتب کیا تھا جس میں ۵۰۵ اولیا کا ذکر ہے۔ اس کے متعدد نسخے دستیاب ہوتے ہیں کتاب کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے اور یہ ترجمہ چھپ بھی گیا ہے۔ اسٹوری نے اپنی کتاب پرشین لطیف (ج ۱ ص ۲۸۴) میں اس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں مفید معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ رضا لائبریری میں اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے جسے میں نے متعدد بار دیکھا ہے، اس بنا پر اس اسٹوری کی رائے سے اتفاق کرتا ہوں شاہ جہاں بادشاہ ہندستان کے عہد میں ایک صاحب تھے میر اکبر علی حسینی اردشا انھوں نے مجمع الاولیاء کے نام سے ایک ضخیم تذکرہ لکھ کر شاہ جہاں کے نام معنون کیا تھا اس میں ۱۴ سو بزرگوں کا حال لکھا گیا ہے۔ اس کے متعدد نسخے دنیا کے کتب خانوں میں ملتے ہیں۔ خود رضا لائبریری میں دو مخطوطے محفوظ ہیں۔ ان میں سے ایک مکمل ہے۔

شاہ جہاں کے بڑے بیٹے محمد داراشکوہ متوفی ۱۰۶۸ھ نے ۱۰۴۹ھ میں سفینۃ

اسے ایک کتاب مرتب کی تھی، جو بہت مشہور ہوئی، اور اس لیے متعدد بار چھپ چکی ہے۔
 ان کے بعد عبدالرحمن بن عبدالرسول عباسی چشتی متوفی ۱۰۹۴ھ کا نام آتا ہے
 ہوں نے مراۃ الاسرار کے نام سے ایک تذکرہ مرتب کیا۔ اس کے بھی متعدد نسخے ملتے
 ۷۔ ان کے درمیان میں اور ان کے بعد بھی بہت سے تذکرے لکھے گئے ہیں، مگر میں
 :ینۃ الاصفیاء پر فارسی تذکروں کی بحث ختم کرتا ہوں۔

خزینۃ الاصفیاء مفتی غلام سرور لاہوری کی تصنیف ہے، اور اس بحث پر جان
 رمفید کتاب شمار کی جاتی ہے۔ میں نے بھی اس سے بار بار استفادہ کیا ہے۔ اس میں
 نفی صاحب نے اپنے پیشروں کے اہم بیانون کا خلاصہ دے دیا ہے۔ نیز ایک
 ام اپنی طرف سے یہ کیا ہے کہ جن حضرات کی تاریخ وفات ملتی ہے ان کے لیے
 طعات تاریخ لکھ کر شامل کتاب کر دیے ہیں۔ اگرچہ یہ قطعے ہر موقع پر صیح تاریخ نہیں بتاتے،
 لیکن پھر بھی بہت کام آتے ہیں۔

یہ کتاب ۱۲۸۲ھ میں تمام ہوئی تھی اور لاہور، لکھنؤ اور کانپور میں چھپ چکی ہے۔

اردو زبان میں صوفیائے کرام کے جو عمومی تذکرے میری نظر سے گزر چکے ہیں، وہ

نسب ذیل ہیں :

ترجمہ نجات الانس۔ یہ مولانا جامی کی کتاب کا اردو ترجمہ ہے، جسے مولانا حافظ
 سید احمد علی چشتی نظامی نے مرتب کیا، اور نول کشور پریس لاہور میں ملک حسین الدین کے
 اہتمام سے طبع ہوا۔ ترجمہ رواں اور با محاورہ ہے اور رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔

عربی کی ایک کتاب ہے واقع الانوار فی طبقات الاخیار جو طبقات کبریٰ کے
 نام سے مشہور ہے اور چونکہ ابوالواہب عبد الوہاب بن احمد شعرائی متوفی ۹۴۳ھ
 کی تالیف ہے، اس لیے طبقات شعرائی بھی کہلاتی ہے۔ یہ کتاب ۲ جلدوں میں ۱۲۸۶ھ
 کے اندر مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

مولانا سید عبدالغنی صاحب وارثی نے جو حیدر آباد میں اسٹنٹ اکاؤنٹنٹ
 جنرل تھے، ۱۹۰۵ء میں اس کا اردو ترجمہ تمام کیا، اور مطبع شمس آگرہ نے اس کی

اس کتاب کا مرتب حضرت شیخ ابوسعید کے پڑپوتے کا بیٹا ہے اور اس لیے اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ صاحب البیت کے بیان کی حیثیت رکھنے کی وجہ سے لائق اعتبار ہے۔ اس زمرے کی ایک اہم کتاب کشف الآثار ہے جسے شیخ حبیب اللہ بن محمد علی بن نصیر الدین اکبر آبادی دہلوی نے ۱۲۲۲ھ میں مرتب کیا۔

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۶۱ھ کی ایک سوانح عمری نور الدین علی بن یوسف الشطرنجی النعمانی الشافعی متوفی ۷۱۲ھ نے تالیف کی تھی۔ کشف الآثار اس کا فارسی ترجمہ ہے۔ اسٹوری نے اس کے دو نسخوں کا ذکر کیا ہے۔ تیسرا نسخہ رام پور میں محفوظ ہے۔

اصل کتاب کا ایک فارسی ترجمہ زبدۃ الآثار کے نام سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی کیا ہے۔ یہ ۱۸۹۰ھ میں اردو ترجمے کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

تیسرا ترجمہ بدر الدین بن ابراہیم سرہندی مؤلف حضرات القدس نے کیا تھا۔ وہ غالباً ناپید ہے۔

اس زمرے کی ایک اور کتاب حضرت مولوی معنوی متوفی ۶۶۲ھ کی سیرت ہے۔ جسے فرید بن احمد سپہ سالار نے ۱۳۰۰ھ میں "رسالہ در احوال مولانا جلال الدین مولوی" کے نام سے لکھا اور پروفیسر سعید نفیسی کی تصحیح اور مقدمے کے ساتھ ۱۳۲۵ھ میں تہران میں چھپ کر شائع ہوا۔

اس کے مؤلف نے مولانا روم کے مجاہدہ و ریاضت، صورت نماز، صورت تقویٰ و درع، جذبات وصل و صفت عشق، سکرو استغراق، صفات توجہ و مقام اتحاد، سبب سماع اور نہایت سلوک پر نہایت عمدہ الفاظ میں روشنی ڈالی ہے۔

اسی زمرے کی ایک نادر کتاب سیر محمدی ہے جو محمد علی سامانی نے ۱۲۳۱ھ میں لکھی تھی، اس میں دکن کے مشہور بزرگ حضرت سید محمد حسینی گیسو دراز خلیفہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے احوال و مواجید سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب نہایت دل نشیں اور پر از معلومات ہے اور بجا طور پر اس کی مستحق ہے کہ باہتمام شائع کی جائے۔

شیخ بہار الدین نقشبند رحمۃ اللہ علیہ کے حالات و کرامات پر انیس اطباء بین
وعدۃ السالکین نام سے شیخ صلاح الدین مبارک بخاری نے ۱۰۹۱ھ میں ایک کتاب
لکھی تھی۔ اس کے متعدد نسخے یورپ میں اور دو نسخے رضا لائبریری میں محفوظ ہیں۔

اسی سلسلے کے ایک بزرگ خواجہ عبید اللہ احمد ارتھے۔ جنہوں نے ۸۹۵ھ میں
وفات پائی ہے۔ ان کے صاحبزادے محمد القاضی نے، جو ۹۲۱ھ میں فوت ہوئے
ہیں، ان کے حالات پر سلسلۃ العارفین کے نام سے ۹۱۰ھ میں ایک مفصل جامع
تذکرہ مرتب کیا تھا۔ اس کے صرف دو نسخے دستیاب ہوئے ہیں۔ ایک علی گڑھ کے
ذخیرۂ سبحان اللہ خاں میں ہے اور دوسرا رام پور میں۔

رام پور کا نسخہ ۱۱۲۳ھ میں حاجی اعتبار نے لکھا ہے۔

خانوادۂ چشتیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سیر الاولیاء کا درجہ سب سے
بلند ہے۔ اس کے مؤلف سید محمد بن مبارک بن محمد علوی کرمانی معروف بہ امیر خرد متوفی
۱۰۷۵ھ ہیں جو نصیر الدین چراغ دہلوی کے مرید تھے۔ اس کتاب میں رسول پاک سے لیکر
شیخ نظام الدین اولیا اور ان کے مریدوں تک کے حالات بڑی تحقیق اور صحت و وقار
کے ساتھ درج کیے ہیں۔ نیز اس کے آخری ابواب میں فرائض خلفاء مریدین وغیرہ پر
جو لکھا گیا ہے وہ بے حد اہم اور دلچسپ ہے۔

یہ کتاب ۱۰۳۸ھ میں دہلی میں چھپی تھی مگر اس نسخے میں بہت سی فاش غلطیاں
ہیں۔ اس کے قلمی نسخے ہندستان اور بیرون ہند میں موجود ہیں، ان سب کی مدد سے ایک
صحیح و درست نسخہ چھاپنا بے حد ضروری ہے۔

اس خاندان پر ایک کتاب سیر العارفین بہت اہم مانی جاتی ہے۔ یہ شاہ حاد
بن فضل اللہ کنیوہ دہلوی معروف بہ درویش جامی متوفی ۹۴۲ھ کی تالیف ہے اور
ہمایوں بادشاہ کے نام مکنون ہے۔ اگرچہ یہ ۱۰۳۱ھ میں دہلی میں چھپ چکی ہے، مگر اس
کی ضرورت ہے کہ اسے دوبارہ جدید اصول تصحیح و حاشیہ نگاری کے ساتھ چھاپا جائے
سلسلہ سہروردیہ پر ایک کتاب احمد خاں اکبر شاہی نے بنام شجرہ سہروردیہ لکھی

یہ مؤلف مرید تھا جمال خاں بن سماء الدین سہروردی متوفی ۹۸۵ھ کا۔ اس نے اپنی کتاب میں شیخ احمد بن محمد متوفی ۱۰۱۲ھ کا بھی ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سال کے بعد فوت ہوا ہے۔ اسٹوری نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ رضا لائبریری میں اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے جو ۱۱۶۹ھ کا لکھا ہوا ہے اور ۲۰۰ درجوں پر مشتمل ہے۔

نقشبندی خاندان پر سب سے مشہور کتاب رشحات عین الحجاۃ ہے جو ۹۰۹ھ میں فخر الدین علی بن حسین بن علی الواعظ الکاشفی الہروی المتخلص بہ صوفی و متنی ۹۳۹ھ نے تالیف کی تھی۔ یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔ اور اہل علم کے مطالعہ میں رہتی ہے۔

اس کے علاوہ ابوالبقا بن خواجہ بہاء الدین کی کتاب جامع المقامات مؤلفہ ۱۰۲۶ھ و مناقب الاخیار مصنفہ محمد قاسم بن خواجہ دیوانہ المتخلص بہ رضوان مصنفہ ۱۰۳۶ھ و حضرات القدر از بدر الدین بن ابراہیم سرہندی مصنفہ بعد ۱۰۴۴ھ بھی قابل ذکر ہیں۔

فارسی اور اردو میں ایسے تذکرے بھی لکھے گئے ہیں جن کا تعلق کسی ایک شہر یا ایک خاندان کے صوفیائے کرام سے تھا۔ مثلاً محی الدین ابوالقاسم جنید بن محمود العدوی اشیرازی نے تقریباً ۷۹۱ھ میں شتہ الاراز کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ان بزرگوں کا ذکر ہے جو شیراز کے کسی قبرستان میں مدفون ہیں۔ ان کے بیٹے عینی بن جنید نے طمس الاحیاء خالص المراد عرف ہزار مراد نام رکھ کر اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ مختلف کتابخانوں میں دستیاب ہوتا ہے۔ رضا لائبریری میں بھی اس کا ایک خوشخط نسخہ محفوظ ہے۔ اس تذکرے میں صوفیائے علاوہ دیگر مشاہیر شیراز کا بھی ذکر ہے۔ مگر اکثریت صوفی یا تصوف پسند حضرات کی ہے۔

اردو میں مفتی غلام سرور لاہوری نے اولیائے پنجاب کا حال حدیقۃ الاولیاء نام کے ساتھ مرتب کر کے ۱۲۹۹ھ میں چھپوایا تھا۔ مولوی عبدالحجاز خاں صوفی حیدر آبادی نے محبوب ذی المنن نام سے دو جلدوں میں ایک تذکرہ اولیاء دکن کا مرتب کیا تھا، جو ۱۳۳۱ھ میں رحمانی پریس حیدرآباد میں چھپا ہے۔ تذکرۃ الواصلین نام سے مولانا رضی الدین بسمل صدیقی بدایونی نے شہرہ بادیوں میں مدفون اولیاء الشرا کا تذکرہ لکھا ہے جو

۱۹۰۰ء میں لکھنؤ سے چھپ کر شائع ہو چکا ہے۔

مولانا حافظ انور علی صاحب نے تحفۃ المومنات نام کی ایک کتاب میں ان عہدوں کے حالات لکھے ہیں جو صوفی اور دینی شمار ہوتی تھیں۔ یہ کتاب مطبع نظامی کانپور میں ۱۰۱۵ھ میں چھپ چکی ہے۔

خاص رام پور کے صوفیہ پر کوئی مستقل کتاب ابھی تک نہیں لکھی گئی۔ لیکن مولوی امام الدین خاں رام پوری متوفی ۱۲۵۹ھ نے اپنے مرشد حضرت شاہ درگا ہی اور ان کے مرشد حضرت حافظ شاہ جمال اللہ رحمۃ اللہ علیہما کے حالات پر مجمع التکرامات نام کی ایک کتاب بزبان فارسی ۱۲۳۱ھ میں تالیف کی تھی۔ اس کا اردو ترجمہ جو پروفیسر جاد حسن قادری مرحوم نے مرتب کیا تھا، چھپ گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت شاہ بولانی مراد آباد، ان کے اولاد امجاد اور ان کے خلیفہ حافظ محمد امین صاحب اور حافظ صاحب کے خلیفہ مولانا رستم علی صاحب رام پوری کے حالات پر مؤخر الذکر کے مرید مولانا حفظ اللہ عباسی بلا سپور متخلص بہ حفظ نے "بیت المعرفۃ" نام کی ایک کتاب ۱۳۲۳ھ میں تصنیف کی تھی۔

اس کتاب سے ہمیں رام پور کے ایک مشہور عالم و صوفی مولانا سید رستم علی صاحب کے حالات بڑی معتبر سند سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

حافظ احمد علی خاں شوق رام پوری، سابق ناظم کتاب خانہ رام پور متوفی ۱۳۵۲ھ (۱۹۳۳ء) نے تذکرہ کاملان رام پور میں رام پور کے تمام اہل اللہ کے مختصر حالات مستند ماخذوں سے یکجا کر دیے ہیں۔ اگر ان سب کو علی حدہ کتابی شکل میں چھاپ دیا جائے تو یہ اچھا خاصا تذکرہ صوفیائے رام پور بن جائے گا جس میں بعد کے بزرگوں کے احوال کا اضافہ بھی کیا جاسکتا ہے۔

رام پور کے ارباب طریقت میں حضرت سید شاہ عبداللہ قادری بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی ذات بابرکات بھی مرجع عوام و خواص رہ چکی ہے۔ وہ بغداد سے تشریف لائے اور ہندوستان میں جہاں جہاں تشریف لے گئے وہاں کے دینداروں اور دنیا داروں

دونوں نے انھیں سر آنکھوں پر بٹھایا۔ مولانا امتیاز احمد صاحب نیا بربیلوی خانوادہ چشتیہ فخریہ کے نامور بزرگ ہیں۔ انھیں آپ کے ہندوستان تشریف لانے کی اطلاع ملی، تو آپ کے دستِ حق پر سلسلہ قادریہ میں بیعت کی۔ رام پور کے نواب فیض الشہ صاحب بہادر نے جو اس درجہ متقی اور پاک باز انسان تھے کہ کبھی کسی غیر محرم عورت کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔ آپ کے ورودِ رام کامزدہ سنا تو شہر سے باہر جا کر شاہ صاحب کی پانگی کو کاندھا دیا۔ اور بڑے احترام کے ساتھ آپ کو شہر میں لائے اور مصارفِ خدام کے لیے موضع آغا پور جاگیر میں دیا۔ آپ نے شہرِ رام پور میں ایک قطعہ زمین منتخب فرما کر اس میں خانقاہ اور مسجد تعمیر فرمائی اور بقیہ زندگی علماء صوفیاء اور امراء کے درمیان بڑی عزت و احترام کے ساتھ گزاری اور یہیں ۱۴ محرم ۱۲۸۰ھ کو انتقال فرمایا۔

آپ کی سوانح عمری جناب سید محمد علی شاہ صاحب میکش اکبر آبادی نے مرتب کی ہے۔ جناب مؤلف حضرت بغدادی علیہ الرحمۃ کے خلیفہ خاص مولانا سید امجد علی شاہ صاحب مرحوم و مغفور کے پوتے ہیں۔ آپ نے حالاتِ جمع کرنے میں بڑی احتیاط اور دیانت داری برتی ہے اور بیان واقعات کے ساتھ ماخذوں کی اصل عبارتیں بھی نقل فرمائی ہیں تاکہ پڑھنے والے خود بھی جانچ سکیں کہ استخراج نتائج میں کہیں سہیہ تو نہیں ہوا ہے۔ مؤلف کی یہ جدت اور احتیاط لائقِ داد ہے۔

ندوة العلماء ایک دینی و تعلیمی تحریک

(۱)
ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

چند صدیوں قبل جبکہ مغرب اپنی تہذیب و تمدن کی خیرہ سامانی اور جدید علوم و فنون میں غیر معمولی ترقی کی بنا پر سارے عالم پر اپنا تسلط قائم کر رہا تھا اور پوری مشرقی دنیا کو جو خواب غفلت میں مدہوش تھی، اپنے زیر اثر کر رہا تھا، اچانک مطلع مشرق پر کچھ مصلحین ابھرے جنہیں 'اقوام مشرق' کی پس ماندگی، شکست خوردگی اور بستی و غفلت کا شدید احساس تھا اور جو انہیں، ان کی عظمت رفتہ واپس دلانے کے لیے اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار تھے۔ جلد ہی یہ انفرادی کوششیں مستقل تحریکوں کی شکل اختیار کر گئیں جن کا اگر تجزیہ کیا جائے تو حسب ذیل تین قسم کی تحریکات سامنے آئیں گی:-

۱- اصلاح سیاسی۔ اس تحریک کے حاملین اقوام مشرق کی سیاسی تنظیم کر کے ان کے اندر سیاسی شعور پیدا کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اس خواب غفلت سے بیدار ہو کر مغرب کا مقابلہ کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں، اس قسم کے مصلحین میں شیخ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۸) اور بعض ترکی مصلحین قابل ذکر ہیں۔

۲۔ اصلاح افرنجی۔ مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) کے الفاظ میں دوسری قسم کی تحریک کی "بنیاد فرنگ کی تحصیل و اتہاس پر ہے" اس اصول اصلاح کا محرک و مبداء اگرچہ محض تقلید ہے لیکن تقلید نے ایک مقلدانہ اجتہاد کی صورت اختیار کر لی ہے.... ان مصلحین کے لیے یہ راہ اصلاح اختیار کرنی بالکل آسان اور سہل الاعتقاد تھی کہ اپنی اصلاح کی بنیاد تمدنِ یورپ کے اخذ و حصول پر رکھیں اور ان تمام چیزوں کو دور کریں جو اس مقصد کی تکمیل میں حائل ہیں۔ اس قسم کی تحریک کے لیے 'الاصلاح الافرنجی' کی اصطلاح غالباً شیخ محمد عبدہ (۱۸۲۹-۱۹۰۵) نے وضع کی تھی مگر مولانا آزاد نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خاں (۱۸۱۷-۱۸۹۸) کی تحریک بھی اسی قسم میں داخل ہے اور اسی نے ہندوستان میں سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی۔

۳۔ اصلاح دینی۔ بعض مصلحین قوم کا فی غور و خوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ موجودہ پستی کا اصل سبب دین سے بیزاری اور اصول دین سے ناواقفیت ہے۔ اس لیے قوم کی اصلاح کے لیے اس میں دینی شعور پیدا کرنا چاہیے اور اسے دین پر صحیح طور پر عمل پیرا ہونے کی دعوت دینی چاہیے۔ شیخ محمد عبدہ (۱۸۲۹-۱۹۰۵) اسی قسم کے مصلحین میں سے تھے اور ان کا خیال تھا کہ تنزل کے بعد عروج کا بحر اس کے کوئی اور ذریعہ نہیں ہے کہ مسلمانوں کو مذہب کی صحیح اور حقیقی تعلیم دی جائے۔ ہندوستان میں ندوۃ العلماء کی تاسیس بھی اسی سلسلہ اصلاح و دعوت کی ایک اہم کڑی ہے۔

۱۸۹۲ء (مطابق ۱۳۱۰ھ) میں مدرسہ فیض عام کانپور کے جلسہ دستار بندی کے موقع پر چند دور اندیش علماء نے علماء کے باہمی اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی اصلاح کی غرض سے ندوۃ العلماء کے نام سے ایک انجمن قائم کرنے کا فیصلہ کیا جس کا ناظم اول مولانا محمد علی مونگیری (۱۸۲۶-۱۹۲۷) کو منتخب کیا گیا اور طے کیا کہ آئندہ سال مدرسہ فیض عام کے سالانہ جلسہ کے موقع پر تمام ہندوستان کے علماء کو اس کے لیے دعوت عام دی جائے اور ایک شخص کو ہندوستان کے اہم علاقوں کا دورہ کرنے پر متعین کیا جائے جو اگلے جلسہ میں اپنی رپورٹ پیش کرے۔ خود مولانا مونگیری اس جلسے کی روداد ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

۱۳۱ھ میں جب بہت سے نامور علماء و مدرسہ فیض عام کا پورے جلہ و تارنگہ میں رونق افروز ہوئے۔ اس وقت بعض دور اندیش علماء نے تحریک کی کہ ایک انجمن علماء کی قائم کی جائے تاکہ جو خرابیاں مسلمانوں خصوصاً ان کی تعلیم میں واقع ہو گئی ہیں ان پر غور کرے اور علماء میں اتحاد پیدا ہو۔ اس تحریک کو تمام علماء موجودین نے پسند فرمایا اور اسی وقت آئندہ کاروائی کرنے کی غرض سے عہدہ دار بھی منتخب ہوئے۔

ہندوستان کے اہم علاقوں کے دورے پر مولانا مشاق علی ٹیکنوی مدرس مدرسہ اسلامیہ فیض آباد کو مامور کیا گیا اور انھیں ناظم اول ندوۃ العلماء نے ایک تحریر دی جس میں ندوۃ العلماء کے قیام کی حسب ذیل دو غرضیں بیان کی گئی تھیں :

۱۔ چونکہ اس زمانے میں دیکھا جاتا ہے کہ جو طلبہ علوم عربیہ سے فارغ ہوتے ہیں وہ امور انتظامی دنیا اور معیشت سے محض ناواقف رہتے ہیں اور بوجہ زیادہ عمر ہو جانے کے کچھ اور کر بھی نہیں سکتے اس لیے وہ بے موقع طور سے اہل دنیا کے محتاج ہوتے ہیں اور عوام کی نظروں میں بے وقعت و بیکار ٹھہرتے ہیں اور علوم دینیہ سے بھی جیسی کہ واقفیت ہونی چاہیے نہیں رکھتے جو علوم دینی اس وقت کے مناسب اور دین کے معین ہیں ان سے بھی وہ ناواقف رہتے ہیں۔ یہ انجمن ان سب باتوں پر غور کر کے اولاً سلسلہ تعلیم کو درست کرنے اور بالاتفاق تمام مدارس اسلامیہ میں جاری ہو جانے کی کوشش کرے اور جو امور ان طلبہ کی تہذیب و اخلاق اور ترقی علم میں مفید سمجھے حتی الوسع ان کے اجرا کی سعی کرے۔

۲۔ اس وقت ہمارے علماء کی باہمی نزاعیں سخت نقصان پہنچا رہی ہیں اور بہت سے چھوٹے چھوٹے امروں میں بڑا بڑا فساد برپا ہوتا ہے جس سے علماء اسلام اور خود ہمارے پاک مذہب اسلام کی مخالفین کی نظروں میں اہانت ہوتی ہے۔ یہ انجمن کوشش کرے کہ یہ باہمی نزاع نہ ہونے پائے اور جب کوئی اختلاف کسی گروہ میں واقع ہوا کرے تو وہ اس انجمن کے ذریعے طے ہو جایا کرے۔

ان اغراض کو بعد میں مقاصد ندوة العلماء کے تحت حسب ذیل پانچ میں تقسیم کیا گیا:-

۱- ترقی تعلیم - ۲- طریقہ تعلیم کی اصلاح ضروری - ۳- درستی اخلاق - ۴- رفع نزاع باہمی اور ۵- اہل اسلام کی بہبود کا علم - بعد ازاں مجلس انتظامی نے ان مقاصد کی وضاحت حسب ذیل الفاظ میں کی :

۱- سب سے بڑا مقصد اور سب سے بڑی غرض یہ ہے کہ اب تک علماء کی جماعت میں ربط و اتحاد کا کوئی خاص سلسلہ نہ تھا۔ ہندوستان میں اس وقت خدا کے فضل سے بکثرت علماء ہیں لیکن نہ ان میں باہم خط و کتابت ہے نہ ایک دوسرے کے حال سے آگہی ہے جو عالم جہاں کوئی کام کر رہا ہے، تنہا اپنے خاص خیال کے موافق کر رہا ہے اور علماء کے گروہ کو کوئی قوت حاصل نہیں جس کی بنا پر وہ قوم کے مذہب اور اخلاق کا شیرازہ قائم رکھ سکے۔ ندوہ کے ذریعے سے علماء کی پرآگندہ قوت یکجا ہو جائے گی، سال میں ایک دفعہ یکجا ہونے سے باہمی اتحاد کے بڑھنے کا موقع ملے گا۔ ایک دوسرے کے خیال سے مستفید ہوگا، بحث طلب امور میں ایک امر فیصل قرار پائے گا اور جو کچھ کیا جائے گا، اتفاق رائے سے کیا جائے گا۔

۲- دوسرا بڑا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے باہمی جھگڑے اور نزاعیں دور کی جائیں مذہبی حیثیت سے مسلمانوں میں مختلف گروہ ہیں اور ان میں ہمیشہ بدتہذیبانہ جھگڑے برپا ہوتے رہتے ہیں۔ ندوہ کا یہ مقصد نہیں کہ ان تمام مختلف گروہوں کو ایک کر دے یا ان سب سے ایک معجون مرکب بنائے اور کوئی اہل علم ایسا خیال نہیں کر سکتا جبکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے *لو شاء اللہ لبحلکم أمة واحدة* (اگر اللہ چاہتا تو تمھاری ایک ہی امت بناتا) بلکہ ندوہ کا یہ مقصد ہے کہ اختلافِ یہودہ پیرائے میں نہ ظاہر کیا جائے۔ جواب اور رد میں کتابیں لکھی جائیں تو اصل مسئلہ پر گفتگو کی جائے۔ طنز و تشنیع، سب و شتم، لعن و طعن سے کام نہ لیا جائے۔ زبانی مناظرہ ہو تو سخت کلامی اور ہاتھ پائی تک فوب نہ آئے۔

۱۰۔ اس کے علاوہ جو امور سب کے نزدیک متفق علیہ ہیں اور جن سے اصل اسلام کو قوت حاصل ہو سکتی ہے اس میں سب مختلف فرقے کنفس واحدہ بن جائیں۔ مثلاً اس وقت یورپ کے تمام ممالک میں اتحاد و زندہ کا چرچہ پھیل گیا ہے اس لیے یورپ والے مذہب کی بیخ کنی اور اسلام پر حملہ کرنے میں پوری قوت صرف کر رہے ہیں، اس کے دور کرنے میں تمام مختلف گروہ متفق ہو جائیں اور مجموعی قوت سے اس کا استیصال کریں۔

۳۔ تیسرا مقصد یہ ہے کہ عربی تعلیم کا نصاب جواب تک جاری تھا اس میں موجودہ زمانے کی ضرورتوں کے موافق ترمیم و اصلاح کی جائے۔ یہ سلم ہے کہ تیرہ سو برس سے آج تک ہر زمانے میں تعلیم کا نصاب بدلتا رہا اور اخیر نصاب وہ تھا جو حضرت ملا نظام الدین صاحب قدس الشہداء نے تمام پہلے نصابوں کو بدل کر قائم کیا۔ اس نصاب کو کم و بیش ڈیڑھ سو برس ہو چکے اب زمانے کے حالات بہت کچھ بدل گئے مثلاً ملاحدہ حال کے رد کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ ادب اور عربیت کو زیادہ ترقی دینا ضروری ہے۔ قرآن مجید کے اعجاز و اسرار کی تعلیم پر توجہ زیادہ درکار ہے۔ ان حالات کے لحاظ سے نصاب میں ترمیم کی ضرورت ہے اور اسی ضرورت کی بنا پر مدوہ ایک نیا نصاب مرتب کرنا چاہتا ہے جس کی اصل بنیاد ملا نظام الدین صاحب کا نصاب ہوگا اور ضرورت کے مطابق بعض کتابیں اضافہ اور بعض کم کی جائیں گی۔

۴۔ چوتھا مقصد یہ ہے کہ علوم عربیہ اور دینیہ کو جو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے۔ اس کی فحک کی جائے اگرچہ آج کل عربی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مدرسے قائم ہیں اور قائم ہوتے جاتے ہیں..... لیکن ضروری ہے کہ ایک ایسا مدرسہ قائم کیا جائے جس میں نہایت اعلیٰ درجہ کی تعلیم دی جائے اور جس سے ایسے طلبہ پیدا ہوں جن کو ایک نہ ایک فن میں مجتہدانہ کمال ہو، اس مدرسے میں بخلاف اور مدرسوں کے ہر فن کی تعلیم کے لیے الگ الگ مدرس ہوں اور ہر فن کا وہی شخص مدرس ہو جو اس فن میں تمام ہندوستان میں اپنی نظیر نہ رکھتا ہو، اس کے ساتھ مدرسہ میں بہت بڑا کتب خانہ ہو اور منتخب طلبہ کو وظائف دے کر مجبور کیا جائے کہ فراغ تحصیل کے بعد ایک خاص فن کو

لے لیں اور کم سے کم دو برس تک مدرسے ہی میں رہ کر اس خاص فن میں اعلیٰ درجے کا کمال حاصل کریں۔ چونکہ اس قسم کا مدرسہ بہت بڑے مصارف چاہتا ہے اور اس کا قائم کرنا کسی خاص عالم یا خاص شہر کے لوگوں کا کام نہیں اس لیے ندوہ نے جس میں سینکڑوں علماء و شریک ہیں اس کام کو اپنے ذمے لیا ہے تاکہ علماء کی مجموعی قوت سے یہ کام انجام پائے۔

۵۔ پانچواں مقصد یہ ہے کہ ہندوستان اور ممالک غیر میں اسلام کی اشاعت کی جائے۔ اس کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ جو مقامات ایسے ہیں کہ وہاں مسلمان موجود ہیں لیکن اسلام کے فرائض و احکام حتیٰ کہ نماز و روزہ سے بھی مطلق واقف نہیں۔ وہاں ایسے واعظ بھیجے جائیں جو مسائل اسلام کی تلقین کریں اور دینداری، تہذیب، اخلاق، معاشرت اور تمدن کے اعلیٰ رتبے پر پہنچانے کی کوشش کریں اور قرونِ اولیٰ کے قدم بقدم چلنے کی ترغیبیں دوسرے قابل اور لائق لوگوں کو اس کام پر مقرر کیا جائے کہ دوسرے ممالک میں جا کر غیر قوموں کو دعوت اور تقریر کے ذریعے سے اسلام کی رغبت دلائیں اور ان میں اسلام پھیلائیں۔ یہ محقق ہو چکا ہے کہ بہت سے ایسے ممالک ہیں جہاں لوگ مذہب حق کی تلاش میں ہیں بلکہ اسلام کے نائبانہ مشتاق ہیں لیکن اسلام کا کوئی واعظ یا نقیب ان تک نہیں پہنچا کہ ان کو اسلام کی حقیقت اور حقیقت سمجھا آئے۔ اس غرض کے لیے یہ قرار پایا ہے کہ جن ممالک میں داعظوں کا بھیجا جانا قرار پائے گا پہلے وہاں کی زبان و اعظموں کو سکھائی جائے گی۔ داعظوں کے بھیجنے اور ان کے ہر قسم کے مصارف کا ذمہ دار ندوہ ہوگا۔

۶۔ چھٹا مقصد یہ ہے کہ عام لوگوں کو اکثر معاملات و عادات کے متعلق علماء سے فتویٰ طلب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ ان کو علماء کے نام اور مقام سے اکثر واقفیت نہیں ہوتی اور نہ ہر عالم کو اس قدر وقت اور فرصت ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ فتوے کا جواب لکھ کر بھیجا کرے اس لیے عوام کو نہایت پریشانی ہوتی ہے اس بنا پر ندوہ چاہتا ہے کہ فتوے کا ایک مستقل سلسلہ قائم کر دیا جائے اور عام لوگوں کو اس کی

اطلاع دے دی جائے تاکہ جس کسی کو جہاں کوئی ضروری مسئلہ دریافت کرنا ہو، نمدود کے دارالافتاء کی طرف رجوع کر سکتے۔ اس سے یہ مقصد ہرگز نہیں کہ کوئی شخص کسی اور عالم سے استفادہ نہ کرے بلکہ یہ غرض ہے کہ جن صاحب گوئی عالم سے رابطہ نہ ہو، اور ضرورت پیش آئے وہ یہاں سے دریافت کر لیں۔

نمدود العلماء کے ان اغراض و مقاصد کی تعیین و تشریح کے بعد اس کا پہلا اجلاس ۲۳، ۲۴، ۲۵ اپریل ۱۸۹۴ء (مطابق ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ شوال ۱۳۱۱ھ) کا پٹنہ کے مدرسہ فیضیہ عالم میں منعقد ہوا۔ مولانا حبیب الرحمن خاں شیردانی (۱۸۶۷-۱۹۵۰ء) کے الفاظ میں "یہ اجلاس اپنی شان اور اجتماع میں خود اپنی نظیر تھا، ایک شان یہ تھی کہ ہر فرقے کے صنادید علماء شریک جلسہ تھے، علماء حنفی کے علاوہ اہل حدیث میں سے مولوی ابراہیم آردی، مولوی محمد حسین بٹالوی، شیعہ مجتہدین میں مولوی غلام احسن کنتوری شریک جلسہ تھے۔" ۲۲ ر اپریل کو بعد ظہر اس اجلاس کا آغاز ہوا جس کی صدارت اساتذہ العلماء مفتی لطف اللہ (۱۸۲۸-۱۹۱۶ء) نے کی۔ پہلے مولانا شاہ محمد حسین الہ آبادی نے نمدود العلماء کے مقاصد اور عربی کے موجودہ طریقہ تعلیم کے نقائص پر پُر زور تقریر فرمائی اس کے بعد علامہ شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ء) نے نمدود العلماء کا دستور العمل پیش کیا اور یہ طے پایا کہ ایک مخصوص جلسہ کیا جائے جس میں دستور العمل کی ہر سرفہ پر غور کیا جائے پھر جلسہ عام میں منظوری کے لیے پیش ہو۔ چنانچہ پہلے جلسہ خاص میں دستور العمل کی ہر سرفہ پر غور کر کے کافی بحث و مباحثہ کے بعد اسے منظور کیا گیا اور پھر جلسہ عام سے اس دستور العمل کی منظوری حاصل کی گئی۔ پھر کے بعد دوسری نشست ہوئی جس میں لانا شاہ سلیمان پھلواڑی نے مسلمانوں کی دینی و دنیوی ترقی اور مذہبی تعلیم کی اہمیت پر وعظ فرمایا۔ دوسرا جلسہ ۲۳، ۲۴ اپریل کی صبح مولانا سید محمد شاہ محدث دہلی پوری کے زیر صدارت منعقد ہوا جس میں مولانا عبدالحق حقانی نے نمدود العلماء کے اغراض و مقاصد پر ایک پُر زور تقریر کی پھر مولانا ابراہیم آردی نے دلپذیر وعظ فرمایا۔

تیسرا جلسہ ۲۴، ۲۵ اپریل (مطابق ۱۷، ۱۸ شوال) کی صبح زیر صدارت مولانا لطف اللہ منعقد ہوا جس میں حسب ذیل تجاویز پیش ہوئیں:

۱۔ موجودہ طریقہ تعلیم فرسودہ و قابل اصلاح ہے اس لیے اس کی اصلاح کی کوشش کی جانی چاہیے۔

۲۔ اس امر کی سعی کی جائے کہ ندرۃ العلماء کے اجلاسوں میں یا مدارس اسلامیہ کے ہجوم خود شریک ہوں یا اپنا نمائندہ بھیجیں۔

۳۔ اس امر کی سعی کی جائے کہ چھوٹے چھوٹے اسلامی مدارس کو ایک سلسلہ میں مربوط کرنے کی غرض سے دو تین بڑے بڑے مدرسوں کو دارالعلوم قرار دے کر انھیں ان کی شاخ قرار دیا جائے۔

۴۔ مدرسہ فیض عام کانپور چونکہ باعتبار تعلیم نہایت اعلیٰ مرتبہ کا مدرسہ ہے اور اس میں کثیر تعداد میں عربی پڑھنے والے طلبہ موجود ہیں مگر مناسب مکان نہ ہونے کی وجہ سے نہ صرف ان کی تعلیم میں حرج ہوتا ہے بلکہ ان کی آرام و آسائش کا بھی خاطر خواہ انتظام نہیں ہو پاتا اس لیے کل ہندوستان کے مسلمانوں کو چاہیے کہ حسب حیثیت مدرسہ فیض عام کی ایسی عمارت کے لیے چندہ دیں جس میں کم از کم دو سو پودوسی طلبہ رہ سکیں۔ پہلی تجویز شاہ محمد حسین الہ آبادی نے پیش کی جس کی تائید علامہ شبلی نعمانی نے کی

اور اس کے بعد مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے اسی سے متعلق اپنا مضمون پڑھ کر سنایا اور اصلاح نصاب کی یہ تجویز کثرت رائے سے منظور ہوئی اور اس کے مطابق بارہ علماء کی ایک مجلس موجودہ نصاب اور طریقہ تعلیم پر غور کر کے اپنی سفارشات پیش کرنے کی غرض سے مقرر کی گئی۔ اس کے ارکان میں استاذ العلماء مفتی لطف اللہ، مولانا عبدالحق حقانی، مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا غلام حسین گنتوری، مولانا ابراہیم اروی، شاہ محمد حسین الہ آبادی، شاہ محمد سلیمان بھلواری، علامہ شبلی نعمانی اور مولانا محمد علی مونگیری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کے بعد بقیہ تینوں تجاویز کثرت رائے سے منظور ہوئیں اور تیسری تجویز منظور ہو جانے کے بعد دستور العمل کی دفعہ ۱۱ کے مطابق مجلس انتظامیہ کے سولہ ارکان کا انتخاب عمل میں آیا اور چار علماء اعزازی ارکان قرار دیئے گئے۔ اس کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے ندرۃ العلماء کی طرف سے حاضرین کا شکریہ ادا کیا اور نذرہ کا

پہلا اجلاس ختم ہو گیا۔

اس اجلاس کے بعد ارکان دیہی خواہان ندوہ نے اس کی ترقی اور اس کے مقاصد کی تکمیل کے لیے تعارفی جلد و جہد کا آغاز کر دیا جس میں پیش پیش رہنے والوں میں شاہ سلیمان پھلواری، مولانا عبدالحق حقانی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مولانا حقانی نے دہلی، بمبئی اور حیدرآباد وغیرہ کا دورہ کر کے بڑی پرزور تقریریں کیں چنانچہ اس تحریک نے ایک سال کے مختصر عرصے میں ڈھاکہ سے پشاور اور حیدرآباد تک گرمی پیدا کر دی۔ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی طرف سے ندوہ کا پہلا خیر مقدم اس تجویز کی شکل میں ظاہر ہوا جسے محمدن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ نے اپنے سالانہ اجلاس ۱۸۹۴ء میں نواب حسن الملک کی تجویز اور سید محمود کی تائید سے اتفاق آراء منظور کیا اور جسے سرسید نے ہزاروں کی تعداد میں پھپھو اکرم مسلمانوں میں تقسیم کیا۔

ندوۃ العلماء کا دوسرا اجلاس ۱۲/۱۳/۱۴ اپریل ۱۸۹۵ء (مطابق ۱۶/۱۷/۱۸ مارچ ۱۳۱۲ھ) کھنؤ کی بارہ درزی قیصر باغ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں شرکاء کے امتیاز کے لیے چار قسم کے مختلف رنگوں کے ٹکٹ (پاس) رکھے گئے تھے۔ ایک علماء کے لیے، دوسرا اراکین کے لیے، تیسرا مہانوں کے لیے اور چوتھا معززین شہر کے لیے۔ پہلا جلسہ ۱۲ اپریل (مطابق ۱۶/۱۷/۱۸ مارچ) صبح مولانا محمد شاہ محدث راجپوری کی صدارت میں ہوا جس میں دیگر علماء اور اکابر قوم کے علاوہ اجلاس اول کی تجویز کے مطابق مختلف اسلامی مدرسوں کے اکیس مہتمموں نے بھی شرکت کی۔ سب سے پہلے ناظم ندوۃ العلماء، مولانا محمد علی مونگیری کی طرف سے علامہ شبلی نعمانی نے سالانہ رپورٹ پڑھ کر سنائی جس میں سال گذشتہ کا جائزہ ان الفاظ میں لیا گیا تھا۔

”اس مہارک انجمن کی عمر ایک سال کی ہوئی اور اس ایک سالہ عمر میں اس فونہال نے کس قدر عالمگیر شہرت اور قابل قدر وقت حاصل کی جس کو بفضل ربانی اور تائید ایزدی کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتے۔ غالباً ہندوستان کا کوئی شہر، کوئی قصبہ، کوئی قریہ ایسا نہیں جہاں اس کا ذکر خیر نہ پہنچا ہو، کوئی دانشمند ایسا نہ ہوگا جو امید کی نظروں سے

اسے دیکھتا نہ ہو۔ کوئی مصلح اور بہی خواہ اسلام ایسا نہ ہوگا جو اس کی رفتار و رفتار پر بہت کم گوش نہ ہو، وہ علماء اور مشائخ اس جلسہ میں منزلیں طے کر کے آئے جو اپنے شہروں میں بھی عام جلسوں میں شریک نہ ہوتے تھے۔ بعض علماء کی زبان سے یہ بھی سنا گیا کہ 'الہی یہ کیسی مقناطیسی کشش ہے کہ بے اختیار دور دراز سے لوگ چلے آتے ہیں۔ اگر کوئی بادشاہ بھی بلاتا تو اس مسرت کے ساتھ اپنا روپیہ صرف کر کے نہ آتے؛ الغرض یہ شہرت' یہ دلفریبی اور یہ جذب مقناطیسی ضرور تائید غیبی کی خبر دیتی ہے۔^{۱۲}

اس رپورٹ میں اصلاح نصاب کی جدوجہد پر الفاظ ذیل میں تبصرہ کیا گیا تھا؛ اگرچہ یہ کام نہایت مفید اور اہم تھا لیکن چونکہ فی زمانہ مختلف اور متعدد مشکلات تھیں اور کتابوں کے دقائق و مضامین مفیدہ و غیر مفیدہ پر غور کامل و امعان نظر کے لیے زیادہ وقت و زمانے کی ضرورت تھی لہذا اس تجویز پر پوری کامیابی نہیں ہوئی البتہ اس قدر ہوا کہ بعض علماء نے مفصل اور بعض نے محمل نقائص تعلیم اور وجوہ ترمیم لکھے اور بعض نے صرف کتابوں کے نام انتخاب کر کے بھیجے اور بعض حضرات نے دونوں امر جمع کر کے بھیجے..... حقیقت یہ ہے کہ جو نصاب دوسو برس سے معمول بہ ہو اُس کی ترمیم و اصلاح ایک برس کا کام نہیں ہے۔ تاہم اس امر کو یہاں بیان کرنے سے مجھ کو نہایت خوشی ہے کہ اس تحریک سے اکثر علماء ہندوستان کا خیال اصلاح نصاب کی طرف مائل ہو گیا ہے اور اس امر کو کہ نصاب موجودہ میں فن ادب اور تفسیر کے متعلق نہایت کمی ہے اور جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اکثر تسلیم کرتے ہیں۔^{۱۳}

رپورٹ پیش کرنے کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے علماء کے فرائض پر ایک جامع و مدلل تقریر کی جس میں اُن کو اُن کے علمی، اخلاقی، اصلاحی اور سیاسی فرائض سے آگاہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ :

جس زمانے میں یہاں اسلامی حکومت قائم تھی اُس وقت قوم کے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے معاملات علماء کے ہاتھ میں تھے۔ نماز، روزہ وغیرہ کے احکام بتانے کے علاوہ علماء ہی

ان کے مقدمے فیصل کرتے تھے۔ علماء ہی جرائم پر جرح و قویہ کی سرزادیتے تھے علماء ہی قتل و قصاص کے احکام صادر کرتے تھے۔ غرض قوم کی دین و دنیا دونوں کی عنان اختیار علماء کے ہاتھ میں تھی۔ اب جبکہ انقلاب حکومت ہو گیا اور دیوی معاملات کے فیصلے گورنمنٹ کے اختیار میں آ گئے تو ہم کو دیکھنا چاہیے کہ قوم سے علماء کا کیا تعلق باقی ہے یعنی گورنمنٹ نے کس قدر اختیارات اپنے ہاتھ میں لیے ہیں اور کس قدر باقی رہ گئے ہیں جو دراصل علماء کا حق ہے اور جس میں دست اندازی کرنی خود گورنمنٹ کو مقصود نہیں ہے.... علماء کی موجودہ حالت ان کی عزت نشینی بلکہ بے پروائی نے عام طور پر یہ یقین دلادیا ہے کہ ان کو جو تعلق قوم سے باقی رہ گیا ہے وہ صرف مذہبی تعلق ہے یعنی یہ کہ صرف نماز و روزہ وغیرہ کے سائل بتا دیا کریں، باقی معاملات ان کے دسترس سے باہر ہیں اور ان کو ان معاملات میں دست اندازی کا کوئی حق حاصل نہیں.... اتحاد اور دہریت کی طرف میلان جو روز بروز عام ہوتا جاتا ہے۔ اس کا رد گنا گورنمنٹ کو ممکن ہوتا تو زیادہ نہیں تو مذہب عیسوی کو تو اس سے محفوظ رکھ سکتی۔ لیکن اگر ہمارے علماء معقول طریقے پر اس کو رد گنا چاہیں تو اسی طرح اس کا قلع قمع کر سکتے ہیں جس طرح یونانی فلسفہ کے پھیلنے کے وقت امام غزالی، قاضی عضد، ابن رشد نے زندہ و اتحاد کا استیصال کر دیا تھا۔^{۱۲}

اجلاس کی دوسری نشست میں شاہ سلیمان پھلواردی نے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ :

”مردہ نے جس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالی ہے اس کی کامیابی کچھ ہنسی کھیل نہیں، دو چار روز کا کام نہیں، کوئی بڑا کام خیال کرنے کے ساتھ ہی نہیں ہو جاتا بلکہ ہم کو ہمت بند اور استقلال دیر پا کے ساتھ نہایت کوشش اور سعی بلیغ کرنا چاہیے ان شاء اللہ ایک روز مردہ کو کامیاب دیکھیں گے۔“

ایک عرصے سے ایک ایسے دارالافتاء کے قیام کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جہاں غلصہ دلائل علماء و فقہاء کے فرائض انجام دے سکیں اور عوام ان سے بہرہ ور ہو کر سکیں۔ مدوۃ العلماء نے اسے اپنا مقصد ششم قرار دیا تھا چنانچہ

اجلاس کی تیسری نشست میں جو ۱۳ اپریل (مطابق ۱۴ شوال) کی صبح ہوئی۔ ناظم ندوۃ العلماء مولانا محمد علی مونگیری نے دارالافتاء کے قیام کی تجویز پیش کی جس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا گیا اور مولانا عبدالحق حقانی اور شاہ سلیمان بھلواری نے اس کی تائید میں تقریریں بھی کیں لیکن بعض حضرات نے اس کی فوری منظوری سے اتفاق نہیں کیا۔ اس لیے اس تجویز کو ملتوی کر دیا گیا اور اس کے بعد مولانا عبدالحق حقانی نے تقریر کی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے مقالہ پڑھا، جلسہ کے آخر میں نظام حیدر آباد کے خصوصی شاعر ابوالقاسم فضل رب غرشی نے ندوہ کی شان میں ایک فارسی مثنوی پڑھی جو بیحد پسند کی گئی۔ جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں :

انجمن ندوہ کہ نامش شدہ رحمت حق حامی کا مش شدہ

کار مرصع، بہ میحار سید سلسلہ قطرہ بدیا رسید

ندوہ طبیب است و مرض است قوم سود برد عہد اگر بست قوم

اسی دن سہ پہر کو چوتھی نشست میں نصاب تعلیم کے مسئلہ پر کافی غور و خوض کے بعد ایک خاص کمیٹی بنائی گئی جو مسئلہ نصاب کے ہر پہلو پر غور کر کے اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس کمیٹی کا جلسہ اسی دن بعد مغرب ہوا اور کمیٹی کے ارکان نے متفقہ طور پر موجود نصاب میں دیگر علوم کے اضافے کی ضرورت کو تسلیم کیا لیکن جب تجویز پیش ہوئی کہ نصاب درس میں علوم جدیدہ کا اضافہ کیا جائے تو چند علما نے اس کی شدید مخالفت کی اور بالآخر کثرت آراء سے اصلاح نصاب کی تجویز منظور ہوئی اور یہ بھی بالاتفاق طے پایا کہ مجوزہ نصاب کی مدت تعلیم دس برس ہے۔ اسی اجلاس کی آخری نشست میں ندوۃ العلماء کا ترمیم شدہ دستور العمل بھی منظور ہوا اور نئی مجلس انتظامیہ کی تشکیل کے بعد اجلاس برخاست ہوا۔^{۱۹}

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اجلاس دوم کی تیسری نشست میں دارالافتاء کے قیام پر غور و خوض کرنے کے بعد اسے ملتوی کر دیا گیا تھا مگر ناظم ندوۃ العلماء کو اس کی ضرورت اور اس کے قیام کی اہمیت کا خاص طور پر احساس تھا چنانچہ انھوں نے ندوۃ العلماء

کی مجلس انتظامیہ کے جلسہ منعقدہ محرم ۱۳۱۳ھ میں اس کے قیام پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ ”خاص و عام جانتے ہیں کہ یہ علماء کی انجمن ہے اب بجز ان صاحبوں کے جو کسی خاص عالم سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ تمام ہند کے مسلمانوں کی توجہ اسی انجمن کی طرف ہے۔ جب کوئی ضرورت انھیں پیش آئے گی اور جب کوئی مسئلہ متعلق اعتقادات یا عملیات دریافت کرنا ہوگا تو ضرور زدودہ سے سوال کریں گے۔“ اچنانچہ مجلس منتظم نے دارالافتاء کے قیام کی منظوری دیدی اور مشروط طور پر ندوۃ العلماء کے ماتحت ایک دارالافتاء قائم کر دیا گیا تاکہ عوام خواص بوقت ضرورت رجوع کر سکیں۔

ندوۃ العلماء کا ایک اہم مقصد اصلاح نصاب و طریقہ تعلیم تھا چنانچہ ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۳ھ کو ناظم ندوۃ العلماء کی جانب سے ”مسودہ نصاب عربی“ کے نام سے مجوزہ نصاب تعلیم کا خاکہ پیش کیا گیا جس میں ہندوستان میں نصاب درس کی نشوونما اور اس کے تدریجی تغیرات کا جائزہ لینے کے بعد بیس علوم کا ذکر ان کی کتابوں کا انتخاب اور اس کی وجہ بیان کی گئی تھیں اور مزوجہ نصاب میں علوم ذیل کا اضافہ کیا گیا تھا :

۱۔ تاریخ ۲۔ اصول لغت ۳۔ تجوید ۴۔ عروض ۵۔ سلوک و تہذیب نفس، اور ۶۔ اسرار احکام۔

ان علوم کے اضافہ کی وجہ بھی بیان کی گئی تھیں، اس کے علاوہ فلسفہ، منطق اور ہیئت جیسے علوم کے نصاب میں کچھ حذف و اضافہ کیا گیا تھا نیز جدید ہیئت، فلسفہ، ریاضی جغرافیہ کے اضافہ کی ضرورت کا اعتراف کیا گیا تھا مگر ان کی کوئی قابل ذکر کتاب داخل نصاب نہیں کی گئی تھی۔ اسی طرح سیاسیات و اقتصادیات کو بھی داخل نصاب نہیں کیا گیا تھا۔^{۱۵} یہ نصاب ۱۰ رجب ۱۳۱۳ھ کو کانپور میں مجلس نصاب کے سامنے پیش ہوا اور کئی روز کے بحث و مباحثہ کے بعد منظور ہوا۔^{۱۶} اگرچہ یہ نصاب چند خامیوں کے باعث کسی قدر ناقص تھا تاہم ترقی کی طرف یہ پہلا قدم تھا اور اس میں شک نہیں کہ اس وقت بعض دشواریاں بھی ایسی تھیں جو ہر حیثیت سے مکمل نصاب تجویز کرنے سے مانع تھیں۔

یہ نصاب کافی بحث و تمحیص کے بعد منظور ہوا تھا پھر بھی یہ محسوس ہوا کہ جب تک ایک علیحدہ دارالعلوم قائم کر کے اس نصاب کو نافذ نہ کیا جائے۔ اس کے خاطر خواہ فوائد حاصل نہ ہوں گے چنانچہ علامہ شبلی نعمانی نے ایک دارالعلوم کا خاکہ مرتب کر کے ناظم زندہ العلماء کو پیش کیا کہ اسے چھاپ کر اپنی طرف سے شائع کر دیں۔^{۲۰} اس خاکے میں دو چیزوں پر غماں طور پر زور دیا گیا تھا :

- ۱۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ قوم میں ایسے علماء کی ایک جماعت موجود ہو جو علوم مذہبی میں اعلیٰ درجہ کا کمال رکھتی ہو خصوصاً علم کلام میں تاکہ غیر مذہب والوں کے مقابلے میں اسلام کی حقیقت اور عہد گنگی ثابت ہو سکے اور علم فقہ میں اس کو ملکہ تام حاصل ہو تاکہ عبادات اور معاملات کے متعلق اس کے فتاویٰ و احکام مستند اور واجب العمل سمجھے جائیں۔
- ۲۔ بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء کی ایک جماعت دنیا کے حالات اور واقعات سے بھی باخبر ہو، اس کو معلوم ہو کہ جس سلطنت میں وہ بسر کرتی ہے اس کے اصول سلطنت کیا ہیں، مسلمانوں کی دنیوی حالت کیا ہے، ان کو کیا ضرورتیں درپیش ہیں اور سلطنت کے انتظامات میں جو تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں ان کا مسلمانوں کی حالت پر کیا اثر پڑتا ہے؟ ملک میں علماء کا جو اثر روز بروز کم ہوتا جا رہا ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ خیال عام طور پر پھیلتا جاتا ہے کہ علماء و مجتہدین میں متکلف ہیں اور ان کو دنیا و مافیہا کی بالکل خبر نہیں اس لیے دنیادی معاملات میں ان کی ہدایت اور ان کا ارشاد بالکل ناقابل التفات ہے حالانکہ تمام علماء کا یہ حال نہیں ہے اس لیے خود علماء کو اپنے قول و فعل سے اس عام غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہیے۔^{۲۱}

مذکورہ بالا مقاصد کے علاوہ اس مسودہ میں درجات، طریقہ تعلیم، مدت تعلیم، ترتیب علوم، نظام درس اور طلبہ و اساتذہ کی اقامتی زندگی کا بڑا جامع اور واضح نقشہ پیش کیا گیا تھا اور طلبہ کے لیے ایک اسلامی لباس (یونیفارم) مناسب ورزش، عربی زبان کی مشق اور سیاسی و تاریخی موضوعات پر مباحثہ و تقریر پر بڑا زور دیا گیا تھا، طلبہ کی رہائش کے سلسلے میں نکھا گیا تھا کہ ”ہر طالب علم کے لیے جدا کمرہ ہوگا اور سب کو کسی خاص حالت

کے دو طالب علم ایک کمرے میں نہ رہیں گے۔ طالب علموں کو تاکید ہوگی کہ وہ اپنے کمروں کو صاف اور پاکیزہ رکھیں، صبح سے شام تک جو اشغال ہیں مثلاً سوکر اٹھنا، نماز پڑھنا، مطالعہ کرنا، مدرسے بنانا، کھانا کھانا، ورزش کرنا، سب کے لیے اوقات متعین ہوں گے اور تمام طالب علموں کو انہیں اوقات میں سب کام کرنا ہوں گے۔^{۲۲}

یہ مسودہ شائع کر کے اہل علم و اکابر امت کو بھیجا گیا جنہوں نے اس کا بڑی گرمجوشی سے خیر مقدم کیا اور اُسے ملت اسلامیہ کے مستقبل کے لیے بڑا اہم اور انقلابی قدم تصور کیا۔

مسودہ نصاب و دارالعلوم کی تیاری کے بعد ندوۃ العلماء کا اجلاس سوم ۱۱ اردو ۱۲ اپریل ۱۸۹۶ء (۲۶، ۲۷ و ۲۸ سوال ۱۳۱۳ھ) زیر صدارت مفتی ذات اللہ بریلی میں منعقد ہوا، سب سے پہلے مولانا عبدالحق حقانی نے ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد اور نصیب پر تقریر فرمائی پھر مددگار ناظم ندوۃ العلماء حکیم عبدالحی نے سالانہ رپورٹ سنائی۔ اس کے بعد نصیب الرحمن خاں شروانی نے تقریر فرمائی جس میں فرمایا کہ :

”جو کوششیں مسلمان نوجوانوں کی انگریزی تعلیم میں کی جاتی ہیں، ان کا موضوع صرف یہ ہے کہ یورپین علوم و فنون میں ان کو نہایت اعلیٰ درجہ کی لیاقت حاصل ہو..... جب میں کالج میں پڑھتا تھا تو میرے کلاس میں اس امر کا فخر یہ چرچا ہوتا تھا کہ فلاں طالب علم خواب بھی انگریزی میں دیکھتا ہے.... میں ندوۃ العلماء میں یہ سوال کرتا ہوں کہ اگر یہ سب کچھ ہوا بلکہ اس سے بھی کچھ بڑھ کے ہوا لیکن طلبہ مذہب سے واقف بلکہ اس کے پابند نہ ہوئے تو کیا ہوا.....

غرض اے حضرات! مسلمانوں پر ایک عالم طاری ہے جس پر ہر طرف حسرت و یاس اور مایوسی اپنی شکل دکھاتی ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، اپنے رسول پاکؐ کی امت کو تباہ ہوتے، دین و دنیا کا خسران اٹھاتے دیکھیں اور ہم اپنے مشاغل میں مصروف رہیں یا کمر تہمت چست باندھیں

جہاں دہل اپنے بھائیوں کی ہوا خواہی میں لڑا دیں اور پروردگار عالم
کی بندہ پروری و ذرہ نوازی پر نظر رکھ کر یہ آیت پڑھیں۔ والذین
جاہدوا فینا لنھدینھم سبلنا وان اللہ مع المحسنین ۲۳۔

اس تقریر کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے ندوۃ العلماء کے مقاصد پر ایک تقریر فرمائی،
نہ دن سہ پہر کے جلسہ خاص میں مسودہ دارالعلوم کی منظوری ہوئی البتہ بعض حضرات
مطالبہ تھا کہ دارالعلوم کو ندوۃ العلماء کے ماتحت رکھنے کی بجائے اسے ایک آزاد
رے کی حیثیت سے قائم کیا جائے لیکن آخر کار یہ بات متفقہ طور سے طے پا گئی کہ دارالعلوم
ندوۃ العلماء کے ماتحت ہی قائم کیا جائے۔ نیز یہ بھی طے پایا کہ مسلمانوں کے سامنے
علمی عبادات، معاشرت اور اقتصادیات کی صحیح تصویر پیش کرنے کے لیے واعظین
نقیر کیا جائے ۲۴۔

دوسرے دن (۱۲ اپریل مطابق ۲۴ شوال) ندوۃ العلماء کے عام اجلاس میں مولانا
بدایحی حقانی نے دارالعلوم کی تجویز پیش کی جس کی علامہ شبلی نعمانی نے تائید کی اور اس کی
ظوری کے ساتھ یہ بھی طے پایا کہ مجلس دارالعلوم کے نام سے ایک علیحدہ کمیٹی بنائی جائے۔
ابھی تک ندوۃ العلماء کی مخالفت نہایت ہی خاموشی سے ہو رہی تھی مگر اس اجلاس
لے بعد برسر عام مخالفت شروع ہو گئی۔ مخالفین میں مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا
بد القادر بدایونی اور مولانا ندیم احمد خاں رامپوری سب سے پیش پیش تھے۔ ان کا سب
سے زیادہ زور اس بات پر تھا کہ ندوۃ العلماء مختلف انخیال فرقوں کا ایک معجون مرکب
ہے جس میں شیعہ، نیچری اور وہابی سب شریک ہیں اور اس میں ان سب کا علمہ دخل ہے
اس کے علاوہ مولانا عبد القادر بدایونی کو اس پر سخت اعتراض تھا کہ ناظم ندوۃ العلماء
نے اجلاس دوم میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد و اتفاق پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ
اہل اسلام کے سب گناہ معاف ہو سکتے ہیں لیکن نا اتفاقی اور عداوت باہمی کا گناہ معاف
نہ ہوگا۔ اسی طرح ندوۃ العلماء والے مقلدین اور غیر مقلدین کے باہمی اختلافات ختم کرنے
کے لیے کوشاں تھے اور یہ لوگ اس کے سخت مخالف تھے۔

یہ مخالفت، مراسلت اور زبانی گفتگو کی حد سے بڑھ کر جلد ہی اخبارات و رسالہ بازی کی حد تک پہنچ گئی۔ متعدد رسالے اور ہجو یہ قصیدے ندوۃ العلماء کی رودم میں شائع کیے گئے۔ خود مولانا احمد رضا خاں بریلوی نے ندوۃ العلماء کی مخالفت میں جو رسالے لکھے تھے ان کی تعداد دو سو تک بتائی جاتی ہے۔ مخالفین کے رسالوں کے نام جزدہ، جشدہ، سطوہ، غزوہ وغیرہ تھے۔ ان میں کیا ہوتا تھا اس کا اندازہ کرنے کے لیے ایک ہجو یہ قصیدے کے یہ دو شعر کافی ہیں :

جو ہو خود عین ضلالت پہ بنائے ندوہ کیا زلمے کو رو راست پہ لائے ندوہ
پیر پیچر کی یہ ہے شعبہ بازی ساری آگ لگ جائے اسے بھاڑ میں جائے ندوہ^۲

مخالفین ندوہ کے اس لٹریچر کے جواب میں اس کے موافقین نے بھی چند رسالے لکھے جن میں مولانا حفیظ اللہ کی 'ارشاد الکملاء'، مولانا امجد علی کی 'ہدایۃ الالباء' الی ندوۃ العلماء، حکیم محمد ایوب پھلواری کی 'القول الفاصل بین الحق والباطل' اور مولانا سید احمد حسین دہلوی کی 'اتمام الحجۃ علی مخالفتی الندوۃ' خاص طور پر قابل ذکر ہیں مولانا حفیظ اللہ نے خالص علمی نقطہ نظر سے کتب حدیث، تفسیر، فقہ، تصوف اور سیر و سوانح وغیرہ کے حوالے سے نہایت محققانہ طور پر مخالفین ندوۃ العلماء کے اعتراضات و شبہات کا مسکت جواب دیا تھا۔ موافقین ندوہ نے اپنے جوابات میں کس قدر متانت و سنجیدگی سے کام لیا تھا۔ اس کا اندازہ مولانا امجد علی کی ان سطور سے ہوتا ہے جو انھوں نے مولانا احمد رضا خاں کے اعتراضات کا جواب دینے کے بعد تحریر فرمائی :

"یہی آپ حق پر ہیں آئیے اور ہماری لغزشوں کی مخدمانہ طور پر اصلاح کیجیے
ہم کو جو کچھ ہم سے لغزشیں ہوئیں اور آئندہ سیکڑوں ہوں گی، ان پر ہرگز
اصرہ نہیں، مگر روٹھ کر گھر نہ بیٹھیے، بیٹے اور برادران گلے شکوے روبرو
کیجیے تاکہ صفائی ہو جائے۔"

اسی طرح دیگر حضرات نے بھی مخالفین ندوہ کے اعتراضات کے خافی جوابات دے کر ندوہ کے مقاصد و نصب العین کی وضاحت کرنے پر ہی اکتفا کی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ

پہلے جب ۱۳۱۳ھ میں غازی پور میں ندوۃ العلماء کی ایک شاخ قائم ہوئی اس کے بعد ملک کے متعدد مقامات پر بھی اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔

ندوۃ العلماء کی اسی موافقت و مخالفت کے درمیان اس کا اجلاس چہارم میرٹھ میں ۱۹/۲۰ مارچ ۱۸۹۶ء (۱۵/۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ شوال ۱۳۱۴ھ) زیر صدارت مولانا لطف اللہ منعقد ہوا جس میں حسب معمول سب سے پہلے سالانہ رپورٹ پڑھ کر سنائی گئی، اس کے بعد مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے اس پر تقریر فرمائی، اجلاس کی دوسری نشست میں جو صرف علماء کے لیے مخصوص تھی نصاب تعلیم پر بحث ہوئی اور طے پایا کہ اس وقت تک جتنے نصاب اور اس سے متعلق رائے موصول ہو چکی ہیں وہ شائع کر دی جائیں۔ پھر مجوزہ دارالعلوم کے جائے قیام کے متعلق تجاویز پیش ہوئیں اور کافی بحث و مباحثہ کے بعد کثرت آراء سے طے پایا کہ دارالعلوم دہلی میں قائم کیا جائے۔^{۲۹}

اجلاس کے دوسرے دن علامہ شبلی نعمانی نے دارالعلوم کی ضرورت اور مقصد پر ایک مبسوط تقریر فرمائی، اجلاس کے آخری دن موصوف نے نواب وقار الملک مشاق حسین کی ان ماسعی کا ذکر فرمایا کہ انھوں نے انگریزی اسکولوں میں ہفتہ میں دو بار نصف نصف گھنٹہ مذہبی تعلیم کے لیے وقت حاصل کر لیا ہے نیز یہ کہ اس کا انتظام اور اس کی تعلیم کا نصاب مسلمانوں کی تجویز پر رکھا گیا۔ اسی اجلاس میں شاہ سلیمان پھلواری کی تحریک اور علامہ شبلی نعمانی کی تائید سے یہ تجویز بھی منظور ہوئی کہ ہندوستان سے چند مستعد و ذہین طلبہ کو ندوۃ العلماء تکمیل علوم کی غرض سے مصر بھیجے۔ نیز ایک تجویز انگریزی داں للہ کو عربی پڑھانے کی بھی منظور ہوئی۔

ندوۃ العلماء کا پانچواں سالانہ اجلاس وسط شوال ۱۳۱۵ھ میں منعقد ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ قحط سالی اور طاعون کی وبا کے باعث عام اجلاس کا انعقاد دشوار تھا اس لیے یہ طے پایا کہ اس سال صرف ارکان ندوۃ العلماء کا جلسہ اس کے صدر دفتر کانپور میں کر لیا جائے۔ چنانچہ ندوۃ العلماء کا پانچواں اجلاس ۸/۹ مارچ ۱۸۹۸ء

(۱۳۱۵ھ/شوال ۱۳۱۵ھ) زیر صدارت سیح الزماں خاں (م۔ ۱۹۱۰ء) کا بنور میں منعقد ہوا سب سے پہلے سالانہ رپورٹ پیش ہوئی جو گونا گوں دشواریوں اور ندوۃ العلماء کی کھلم کھلا مخالفت کے باوجود اس مختصر عرصے میں اس کی روز بروز ترقی و مقبولیت کی آئینہ دار تھی۔ اس کا اندازہ صرف اراکین کی تعداد اور سالانہ آمدنی سے لگایا جاسکتا ہے۔ ۱۳۱۴ھ میں کان کی تعداد سات سو بیاسی (۷۸۲) تھی جبکہ اس سال ایک ہزار پندرہ (۱۰۱۵) تھی اسی طرح سے آمدنی پانچ ہزار چھ سو باسٹھ (۵۶۶۲) روپے سے بڑھ کر آٹھ ہزار تین سو پھیاسی (۸۳۸۶) روپے ہو گئی تھی۔ ۳

رپورٹ کے بعد حبیب الرحمن خاں شروانی نے اپنی تقریر میں تحریک کی کہ قبہ جلد ممکن ہو دارالعلوم کے افتتاح کے لیے عملی اقدام کیا جائے اور چونکہ دہلی میں اس کے قیام میں دشواریاں ہیں اس لیے کسی اور مقام پر اس کے قیام کا انتظام کیا جائے تاکہ دارالعلوم کے افتتاح میں مزید تاخیر نہ ہو۔ پرزور مخالفت کے باوجود شروانی صاحب کی تجویز منظور ہوئی۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر دوسرا کون سا مقام ہو۔ اس پر صدر جلسہ نے فرمایا کہ دہلی کے بعد دوسرا نمبر لکھنؤ کا ہے۔ چنانچہ لکھنؤ کا مقام طے پا گیا اور ساتھ ہی ناظم ندوۃ العلماء کی تحریک پر یہ بھی طے پایا کہ ایک دفعہ لکھنؤ بھیجا جائے جو دارالعلوم کے لیے مناسب جگہ تجویز کر کے حاصل کرے اور بالفعل کام شروع کرنے کے لیے کوئی مکان پسند کرے۔ اس کے بعد شروانی صاحب نے تجویز پیش کی کہ چونکہ دارالعلوم کے سب درجات بیک وقت شروع کرنا دشوار ہے اس لیے فی الحال صرف ابتدائی درجہ جلد از جلد شروع کر دیا جائے۔ یہ تجویز بھی منظور ہوئی، اس کے بعد ناظم ندوۃ العلماء نے یہ تحریک کہ مجوزہ دارالعلوم کے ابتدائی درجہ کے ایک سال سے مصارف کا اسی وقت انتظام ہو جانا چاہیے۔ اس پر علامہ شبلی نے فرمایا کہ چونکہ علماء پر الزام دیا جاتا ہے کہ وہ خود کسی کام کو اپنے روپے سے نہیں کرتے اس لیے دارالعلوم کے ابتدائی درجے کے ابتدائی مصارف ندوۃ العلماء کے اراکان انتظامی اپنے ذمے لے کر ملک و قوم کو نمونہ دکھائیں اور اس کے واسطے عام چندہ نہ کیا

جائے۔ یہ تجویز بھی منظور ہوئی اور ارکان انتظامیہ موجودہ نے اُسی وقت مبلغ ایک ہزار پچاس روپے بطور چندہ منظور کیے جبکہ ان کی تعداد اس وقت صرف تیرہ تھی۔^{۳۱}

پچھلے اجلاس میں نواب وقار الملک کی کوششوں سے انگریزی اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے انتظام کا ذکر آیا تھا۔ اس اجلاس میں طے پایا کہ اس کام کو ندوۃ العلماء اپنے ماتھے میں لے اور فی الحال کانپور میں یہاں کے مسلمانوں کی کوششوں سے اس کام کا آغاز کیا جائے اور مفتی عبداللطیف رحمانی، مفتی ندوۃ العلماء نے علامہ شبلی نعمانی کی تجویز پر مسرت کے ساتھ اس خدمت کو قبول کیا۔^{۳۲}

اجلاس بالا کے اختتام کے دوسرے دن اس کی تجویز کے مطابق ایک دفعہ لکھنؤ پہنچا جسے منشی احتشام علی رئیس کا کوری نے اپنی دو مقبوضہ زمینیں دارالعلوم کے لیے پیش کیں جن میں سے وفد کے ارکان نے بروہ حسن باڑی والی زمین کو پسند کیا جو شہر کے مغربی حصے میں کاکوری والی پختہ سڑک کے کنارے واقع تھی چونکہ اس زمین پر تعمیر کی تکمیل کے لیے کافی وقت درکار تھا اور گزشتہ اجلاس میں یہ بات طے پا چکی تھی کہ دارالعلوم کا ابتدائی درجہ جلد از جلد قائم کر دیا جائے۔ اس لیے منشی احتشام علی نے محلہ گولہ گنج میں واقع خاتون منزل نامی ایک مکان نو ہزار روپے میں خرید کر ندوہ کے حوالے کر دیا۔ اسی مکان میں پہلے ۲ ستمبر ۱۸۹۸ء (۱۵ ربیع الثانی ۱۳۱۶ھ) ندوۃ العلماء کا دفتر کانپور سے منتقل ہوا، اس کے بعد ۲۶ ستمبر ۱۸۹۸ء (۹ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۶ھ) کو اسی خاتون منزل میں دارالعلوم کا ابتدائی درجہ کھول دیا گیا اور ۱۷ جمادی الاخریٰ ۱۳۱۶ھ مطابق ۳ اکتوبر کو یہاں ایک شاندار جلسہ منعقد کیا گیا جس میں علماء کرام کے علاوہ علمائے دین شہر اور انگریز افسران بالا بھی شریک تھے، اس موقع پر جو رپورٹ پیش کی گئی اس میں قیام دارالعلوم کے حسب ذیل چار مقاصد بیان کیے گئے تھے :

۱۔ علوم و فنون کی تکمیل

۲۔ علوم دینیہ بالخصوص علم کلام میں کمال تاکہ دہریت و اتحاد کا مقابلہ کیا جاسکے اور علم فقہ میں تبصر تاکہ فارغین کے فتاویٰ مستند اور واجب العمل ہوں۔

۳۔ مسلمانوں کو اسلامی اخلاق و اطوار کا خوگر بنانا۔

۴۔ طلبہ میں علو نظر اور بلند ہمتی پیدا کرنا۔

اس رپورٹ کے بعد دارالعلوم کے پہلے ہتھم مولانا حفیظ اللہ نے درجہ ابتدائی میں داخل ہونے والے طلبہ کو نام بنام پیش کیا۔ یہ طلبہ یکساں لباس میں لمبوس بڑی سنجیدگی سے سلام کرنے حاضرین کے سامنے آتے تھے۔ اس کے بعد شاہ سلیمان بھلوار دی نے ایک پراثر تقریر کی، دوسرے دن مولانا نے پھر تقریر فرمائی اور آخر میں ایک کسمن بچے کی مناجات پر جلسہ ختم ہوا۔^{۳۳}

دارالعلوم کے ابتدائی مدرسین میں اس کے پہلے ہتھم مولانا حفیظ اللہ کے علاوہ مفتی عبداللطیف رحمانی، مولانا عبدالشکور کاکوروی، مولانا سید عبدالحی اور مولانا فاروق چریا کوٹی تھے۔ اگرچہ اس وقت صرف درجہ ابتدائی قائم ہوا تھا مگر دارالعلوم میں حسب ذیل تین اقسام کی تعلیم کی تجویز تھی:

۱۔ درجہ ادنیٰ یعنی ابتدائی، اس کی مدت خواندگی تین سال تھی۔

۲۔ درجہ متوسط یعنی فیصلت، اس کی مدت خواندگی پانچ سال تھی۔

۳۔ درجہ اعلیٰ یعنی تکمیل، اس کی مدت خواندگی دو سال تھی جس کے بعد طالب علم کو خاص لقب مثلاً محدث، مفتر، فقیہ، ادیب وغیرہ دیا جانا طے پایا تھا۔

درجہ بندی کے ساتھ ساتھ طلبہ کے لیے ایک نظام الاوقات بھی بنایا گیا تھا۔ جس میں پابندی اوقات کے ساتھ نماز، تعلیم، ورزش و استراحت اور طعام و تفریح کے اوقات مقرر کر کے ہر کام اجتماعی طور پر کرنے کا اہتمام کیا گیا تھا، کمرے کی صفائی اور آداب مجلس کی نگرانی کے لیے اتالیق مقرر کیے گئے تھے تاکہ طلبہ کی تعلیم و تربیت ایک ساتھ ہی ہو سکے نیز یہ کہ انھیں بچپن ہی سے اجتماعی زندگی گزارنے کی مشق ہو سکے تاکہ وہ بڑے ہو کر دوسروں کے ساتھ مل جل کر کام کر سکیں۔^{۳۴}

حوالہ جات :

- ۱۔ الہلال (کلکتہ) ج ۲ (۱۹۱۴ء) ص ۶۰
- ۲۔ محمد عبده : مقالہ 'مانشی الامتہ وحاضرہ' علاج علما شامل کتاب 'العروة الوثقی والثورة التحریریہ' (کبریٰ قاہرہ) ۱۹۵۷ء ص ۱۳-۲۲ نیز الہلال (کلکتہ) ج ۲ (۱۹۱۴ء) ص ۸۱
- ۳۔ یہ چودہ علما مولانا لطف اللہ علی گڑھی، شاہ محمد حسین الہ آبادی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا خلیل احمد سہارن پوری، مولانا نثار اللہ امرتسری، مولانا نور محمد پنجابی، مولانا احمد کانپوری، مولانا محمد علی مونگیری، شیخ الہند مولانا محمود حسن، شاہ محمد سلیمان پھلوادی، مولانا ظہیر الاسلام فتحپوری، مولانا عبد الغنی مورشید آبادی، مولانا فخر الحسن گنگوہی اور شاہ تاج حسین دینوی تھے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی : حیات شبلی (اعظم گڑھ) ۱۹۴۳ء ص ۳۰۳-۳۰۴
- ۴۔ روداد ندوۃ العلماء، بابت سال اول حصہ اول (غیر مطبوعہ) ص ۱۹
- ۵۔ حوالہ بالا، ص ۲۳-۲۴
- ۶۔ دستور العمل ندوۃ العلماء، دفعہ ۳، ص ۱ شامل روداد جلسہ چہارم ندوۃ العلماء، کانپور، بابت (۷-۲-۷۷)
- ۷۔ مقاصد ندوۃ العلماء، (کانپور، بابت) ص ۲-۷
- ۸۔ حبیب الرحمن خاں شروانی : استاذ العلماء، (علی گڑھ) ۱۹۳۷ء ص ۴۲
- ۹۔ یہ اعزازی ارکان مولانا لطف اللہ علی گڑھی، مولانا محمد شاہ محدث، مولانا محمد عادل اور مولانا عبد الواحد کانپوری تھے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو روداد ندوۃ العلماء، بابت سال اول حصہ اول (غیر مطبوعہ) ص ۹۵-۹۷
- ۱۰۔ ریزد لیوشن کی عبارت حسب ذیل تھی :
"اس کانفرنس کی یہ رائے ہے کہ جلسہ ندوۃ العلماء جو بھقام کانپور منعقد ہوا تھا اور جس میں علماء اور اکابرین جمع ہوئے تھے تمام مسلمانوں کی توجہ کے لائق ہے اور اس کے مقاصد یعنی اصلاح طریقہ تعلیم اور رفع نزاعی باہمی نہایت عمدہ اور مفید ہیں۔ تمام

مسلمانوں کو ایسی جمعہ اور مفید مجلس کی جس سے مسلمانوں کی دینی اور دنیوی بہبود متصور ہے بہ دل و جان قلم سے، قدم سے، درم سے مدد کرنی چاہیے۔“
 محمد بن ایجوکیشنل کانفرنس کا نواں سالانہ جلسہ بمقام علی گڑھ (آگرہ، ۱۸۹۵ء) ریزولیشن نمبر ۲ ص ۱۲۷

۱۱۔ سید محمد الحسنی: سیرت مولانا سید محمد علی مزنگیری، بانی ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ۱۹۶۴ء) ص ۱۴۲

۱۲۔ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۳-۴

۱۳۔ حوالہ بالا ص ۳۶-۳۷

۱۴۔ مضامین اربعہ، ص ۱-۳

۱۵۔ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۵۹

۱۶۔ حوالہ بالا، ص ۱۱۸-۱۱۹

۱۷۔ الحسنی، مصدر سابق، ص ۱۴۵ بحوالہ کاروائی جلسہ انتظامیہ (قلمی) ص ۷

۱۸۔ الحسنی: مصدر سابق، ص ۱۵۳-۱۵۶ بحوالہ مسودہ نصاب عربی ص ۲۵

۱۹۔ ندوی: مصدر سابق ص ۳۱۲ بحوالہ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء ص ۴۲

۲۰۔ اہلال (کلکتہ) ج ۲ (۱۹۱۴ء) ص ۱۷۷

۲۱۔ تجویز دارالعلوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۳۱

۲۲۔ حوالہ بالا نیز الحسنی مصدر سابق ۱۴۹

۲۳۔ مولانا محمد علی مزنگیری کی مسلسل علالت کی وجہ سے مجلس انتظامیہ ندوۃ العلماء نے اپنے

جلسہ منعقدہ ۸ رجب ۱۳۱۳ھ مطابق ۲۵ دسمبر ۱۸۹۵ء میں حکیم عبدالحی کا بیعتیت

مددگار ناظم ندوۃ العلماء تقرر کر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو ابوالحسن علی (حیات عبدالحی - دہلی،

۱۹۷۰ء) ص ۱۳۶۔

۲۴۔ روداد جلسہ سوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۴۵

۲۵۔ حوالہ بالا، ص ۴۶

۲۶۔ حوالہ بالا، ص ۴۸

- ۲۷- مصدر سابق ، ص ۱۷۴ بحوالہ جذوہ لرحیم احزاب دار الندوة ص ۳۲
- ۲۸- امجد علی ، ہدایۃ الالباء الی ندوة العلماء ، ص ۸
- ۲۹- روداد جلسہ چہارم ندوة العلماء (کانپور، ب ت) ص ۸۹
- ۳۰- روداد جلسہ پنجم ندوة العلماء (کانپور، ب ت) ص ۱۹-۲۰
- ۳۱- ندوی : مصدر سابق ص ۳۱۷
- ۳۲- حوالہ بالا ، ص ۳۱۹
- ۳۳- روداد اجلاس ششم ندوة العلماء (کانپور، ب ت) ص ۳۰
- ۳۴- حوالہ بالا ، ص ۳۱
-

اجتہادِ صحابہ

عبدالحلیم ندوی

رسالہ ”اسلام اور عصر جدید“ میں مختلف علماء اور دانشوروں کے قلم سے اجتہاد کے مسئلہ پر مضامین شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مضامین کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو علماء اور دانشور اس زمانے میں بھی اجتہاد کے قائل ہیں، وہ بھی اس کی اجازت خاص شرائط کے ساتھ، خاص حالات میں اور صرف ان فردی مسائل میں دیتے ہیں، جن کے بارے میں کوئی نص قرآنی یا سنتِ رسول نہیں ہے۔ مگر وہ مسائل خواہ خالص دینی ہوں یا محض معاشرتی، جن کے بارے میں واضح اور صریح نصوص موجود ہیں، ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے۔ چاہے حالات اور ان کے تعلق سے کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ مولانا عبد السلام صاحب قدوائی نے الاستاذ صلاح الدین المنجد (سیرت) کے مضمون ”سید رشید رضا معری کا نظریہ اجتہاد“ پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ ”اس مضمون میں اجتہاد کی ضرورت بھی بیان کی گئی ہے، لیکن اسی کے ساتھ اسے صرف فرد کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ شاید اختصار کی کوشش میں پوری بات وضاحت سے نہیں کہی جاسکی، ورنہ رشید رضا جیسے محقق سے نہ یہ توقع ہے اور نہ معاملہ اس حد تک محدود ہے۔“

بالکل اسی طرح کی بات عربی ملکوں میں خاصے مشہور اور جانے پہچانے عالم اور شیخ، الشیخ بدر المتولی عبد الباسط نے بھی اپنے ان مضامین میں کہی ہے جو وہ پچھلے تین چار سال سے مجلہ العربی، کویت میں صحابہ اور ان کے نظریہ و طریق اجتہاد پر لکھتے رہے ہیں۔

چنانچہ جب ہم حضرت صحابہ کے زمانے میں پیدا شدہ نئے مسائل کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان حضرات نے بعض مسائل میں قرآنی نصوص کے ہوتے ہوئے بھی حالات اور معاشرتی تقاضوں، ملک و ملت کی ضروریات اور مفاد عامہ کے ہمیشہ نظر، اپنی فہم و فراست، علم و عرفان اور یقین و ایمان کی روشنی میں بعض فیصلے کیے ہیں جو بادی النظر میں ان نصوص کے بالکل خلاف دکھائی دیتے ہیں مگر تھوڑے سے غور و فکر کے بعد یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ان حضرات نے ان نصوص کو نہ بطل کیا اور نہ ہی ان کے مقابلے میں محض اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لے کر فیصلہ کیا بلکہ ان کی روح کو سمجھ کر، اس حکم سے شارع کا جو اصلی مقصد ہے اسے معلوم کر کے اور اصل علت کو سامنے رکھ کر وقت کے تقاضے، ضرورت اور معاشرے کی مصلحت اور مفادِ سوادِ اعظم کے پیش نظر اپنے فیصلے صادر کیے اور بعد کے تجربات نے یہ ثابت کر دیا کہ ان حالات میں یہی فیصلے صحیح تھے۔

یہ بات ضرور ہے کہ ان حضرات صحابہ میں اپنی اپنی فہم و بصیرت کے مطابق، ان نصوص کے مراد و مقصد کے سمجھنے میں اختلاف رہا، لیکن جب سب مل کر بیٹھے اور آپس میں تبادلہ خیال ہوا تو جو اختلافات ابھرتے تھے وہ سب ختم ہو جاتے تھے اور سب متفقہ فیصلہ صادر فرما کر اس کو نافذ کرتے تھے اور تمام ممالک اسلامیہ اسے تسلیم کر لیتے تھے اور اس طرح اجماع کی شان پیدا ہو جاتی تھی لیکن اگر ایسا ہوا کہ تبادلہ خیال کے بعد بھی کسی کو اختلاف رہا تو اس کی وجہ سے کسی کی تکفیر یا تفسیق کو نہ دیانت داری اور ایمان داری کے خلاف سمجھتے تھے۔

ذیل میں ہم ان چند درپیش مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن کے بارے میں نصوص قرآنی

موجود تھیں لیکن اس کے باوجود حضرات صحابہ کرام نے مصلحت، تقاضائے وقت اور مفادِ ملک و ملت کے پیش نظر ان کے خلاف فیصلے کیے اور انھیں نافذ کیا۔

مولفۂ قلوب کا مسئلہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد غالباً سب سے پہلا مسئلہ جس میں شاید پہلی دفعہ صحابہ نے نص قرآنی کی موجودگی میں حالات اور تقاضائے وقت کے مطابق اپنے اجتہاد سے کام لے کر فیصلہ کیا ہے وہ مولفۂ قلوب کا مسئلہ ہے۔

اس قصے کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کے ابتدائی زمانے میں، بدوی قبائل کے بعض اہم سرداروں اور شیوخ جیسے ذرقان بن بدر، اقرئ بن حابس، عباس بن مرداس کو، جن کا نہ صرف اپنے قبیلوں ہی میں بلکہ آس پاس کے دوسرے قبائل پر بھی کافی اثر و رسوخ تھا اور اپنے افراد اور حلیفوں کی تعداد کی وجہ سے خاصی طاقت اور حیثیت کے مالک تھے، زکوٰۃ کے مال میں سے کچھ حصہ ان کی دل جوئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے اور ان کے فتنہ و فساد سے بچنے کی خاطر عنایت فرما دیا کرتے تھے، حالانکہ یہ لوگ خاصے مالدار اور کھاتے پیتے لوگ تھے۔ آپ نے یہ فیصلہ از خود نہیں فرمایا تھا بلکہ اس کی اجازت آپ کو خود ذاتِ باری تعالیٰ سے ان لوگوں کی تالیفِ قلب کی خاطر ملی تھی۔ چنانچہ قرآن کریم نے زکوٰۃ کے مال کا مضر بتاتے ہوئے کہا ہے کہ :

”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ، وَالْعَالَمِينَ عَلَيْهَا،
وَالْمَوْلُفَةُ قُلُوبِهِمْ، وَفِي الرِّقَابِ، وَالْغَادِمِينَ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ،
وَابْنِ السَّبِيلِ، فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“

یعنی صدقات تو صرف غریبوں محتاجوں کے لیے اور ان صدقات کے
کامندوں (یعنی تحصیل وصول کرنے والے ملازمین وغیرہ) کے لیے اور
جن لوگوں کی دل جوئی کرنا مقصود ہے ان کے لیے اور گردنوں کو (یعنی

نہیڑیوں غلاموں) آزاد کرانے اور قرض وادوں کے قرض چکانے کے لیے اور خدا کی راہ میں اور مسافروں کے لیے ہے، اور یہ سب (مدین) اللہ کی طرف سے فرض کی گئی ہیں اور اللہ بڑا علم والا اور بڑی حکمت والا ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب حضرت ابو بکر خلیفہ ہوئے تو ان شیوخ قبائل نے اپنے حق کا آپ سے مطالبہ کیا، چنانچہ آپ نے اسوہ رسولؐ کو سامنے رکھ کر صدقات کے انچارج افسروں کے نام یہ رقوم ادا کرنے کا حکم لکھ کر ان شیوخ کو دے دیا۔ شیوخ قبائل جب یہ پروانہ لے کر نکلتے تو حضرت عمرؓ کی ان سے ملاقات ہوگئی اور جب آپ کو حضرت ابو بکر کے اس فرمان کا علم ہوا تو آپ نے ان لوگوں سے یہ فرمان لے لیا اور کچھ اس طرح کی بات کہی۔ ”اب تو اللہ نے اسلام کو عزت (اور سطوت) بخش دی ہے۔ اب جس کا جی چاہے مسلمان رہے اور جس کا جی چاہے کافر رہے، اب اگر آپ لوگ فقراء اور مساکین کے ضمن میں آتے ہیں یا آپ لوگوں میں صدقات کے مدد کی کوئی دوسری مدد پائی جاتی ہے، تب ہی ہم آپ کو مالِ زکوٰۃ میں سے آپ کا حصہ دیں گے، اب محض آپ لوگوں کی تالیفِ قلب کے لیے ہم کچھ نہ دیں گے۔“ یہ سن کر ان لوگوں کے آگ لگ گئی اور یہ لوگ غصے میں بھرے ہوئے حضرت ابو بکر کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ ”خلیفہ آپ ہیں یا عمر؟“ حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ ”اللہ نے چاہا تو وہی“ تحقیق معاملہ کے بعد جب آپ کو اس مدد کے بارے میں حضرت عمرؓ کی رائے معلوم ہوئی تو آپ نے بھی اس پہلو سے مسئلہ پر دوبارہ غور کیا، اور ان حالات میں حضرت عمرؓ کی رائے کی حکمت اور افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی رائے مان لی اور اپنا حکم واپس لے لیا۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نص صریح کو محض اپنی رائے کی بنا پر معطل کر دیا۔ لیکن اگر ہم علمائے لغت اور علمائے اصول فقہ کے وضع کردہ اصول، ہر حکم کی علت فانی کے قاعدے اور بدلتے ہوئے حالات کے تقاضوں اور

معاشرۂ و حکومت کے مصالح کو سامنے رکھ کر حضرت عمرؓ کے اس فیصلے پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان حالات میں ان کا یہ فیصلہ ہی انصاف و ادنیٰ تھا اور یہ کہ اس فیصلے سے نص کی مخالفت بھی نہیں ہوئی بلکہ ”نحوائے نص“ اور ”علت و معلول“ کے مسلمہ اصول کے عین مطابق تھا اور بعد کے حالات نے اس اجتہاد کی افادیت کو ثابت کر دیا۔

علمائے لغت اور علمائے اصول فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”اگر حکم کسی لفظ سے مشتق فعل سے مشروط ہو تو اس لفظ کا مصدر (جو مشتق لفظ کی جڑ یا اصل ہے) حکم کے ثبوت کی علت مانا جائے گا“ مثلاً اگر کسی نے کہا کہ ”میں نے محنت کرنے والوں کو ان کی محنت کا صلہ دیا“ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ صلہ دینے کا سبب یا علت فعل ”محنت کرنا“ ہے نہ کہ صرف فاعل ”محنت کرنے والے“ اس اصول کے پیش نظر مذکورہ بالا آیت میں اللہ تعالیٰ نے صدقات کے استحقاق کی علت ”اشخاص“ کو نہیں بلکہ بعض ”صفات“ کو قرار دیا ہے اور جہاں اور جن لوگوں میں یہ ”صفات“ پائی جائیں گی وہ صدقات (زکوٰۃ) کے مستحق قرار پائیں گے جیسے غربت (فقر) محتاجی (مسکنت) صدقات کے وصول تحصیل کا کام کرنے والے اور ”المولفۃ قلوبہم“ لفظ ”مولفۃ“ تالیف کا اسم مفعول ہے اور اسی کے مصدر سے مشتق ہے مسلمہ اصول کی رو سے فعل ”تالیف قلب“ صدقات میں ان کے حصہ رسد کی علت غائی ہے، ”اشخاص“ جیسے زبیر بن بدر وغیرہ ”علت“ نہیں ہیں۔ جب علت فعل تالیف ہے تو جہاں کی ضرورت نہ ہوگی تو اس کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا بالکل اس اصول کے تحت کہ جب علت کا وجود نہ ہوگا تو اس پر مبنی حکم (معلول) کا اطلاق بھی نہ ہوگا۔

حضرت عمرؓ نے اپنی چشم بصیرت سے یہ دیکھ لیا تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے وہ طاقت و شوکت بخش دی ہے کہ اب وہ قیصر و کسریٰ جیسی عظیم الشان سلطنتوں سے نہ صرف ٹکری لیتے ہیں بلکہ ان کو اپنے زیر نگیں کر لینے کا دم خم بھی رکھتے ہیں اور دوسری طرف اسلامی تعلیمات اور مسلمانوں کا دائرہ اثر و رسوخ اس قدر تیزی سے ہمبر گیر ہوتا ہے کہ ان شیوخ قبائل کے فتنہ و فساد سے بچنے کے خیال سے اور ان کی قوت او

حیثیت سے مرعوب ہو کر ان کی تالیف قلب کی خاطر کچھ دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بلکہ اب مصلحت وقت کا تقاضا یہ ہے کہ علانیہ طور پر ان کو صدقات کے مخصوص حصے سے محروم کر دیا جائے تاکہ صرف ان ہی کو نہیں بلکہ دوسرے شیوخ قبائل کو بھی یہ معلوم ہو جائے کہ اب اسلام اور مسلمان کمزور اور دوسروں کے رحم و کرم کے محتاج نہیں ہیں بلکہ وہ خود ایک طاقت ہیں اور بڑے بڑوں سے نبرد آزما بنی گئے کے لیے تیار و مستعد۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ انھوں نے دیکھ لیا تھا کہ ان شیوخ و سرداران قبائل کے دلوں کی گہرائیوں میں اسلام اتر چکا ہے اور اب وہ محض ترغیب و تالیف کے سہارے نہیں بلکہ ایمان و یقین کے تقاضے سے سچے اور سچے مسلمان بن چکے ہیں اور اس کاثبوت ان جنگوں میں مل گیا، جو ان کے حصہ رسد کی بند ہو جانے کے بعد حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں پھریں اور جن میں ان لوگوں نے محض جہاد فی سبیل اللہ کے جذبے کے تحت شریک ہو کر داد شجاعت دی۔

دوسری طرف یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اسی آیت کی دو دموں یعنی محکمہ صدقات کے کارندوں اور غلاموں کو آزاد کرانے میں اس وقت کہیں بھی کوئی رقم نہیں خرچ کی جاتی، کیونکہ اس مصروف کا وجود ہی نہیں۔ تو اس کا مطلب کیا یہ ہو گا کہ ہم نے اس نص کو کالعدم قرار دے دیا؟ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جس "علت" یا "سبب" کے پیش نظر یہ حکم صادر ہوا تھا وہ علت ہی نہیں رہ گئی تھی اس لیے معلول بھی معدوم ہو گیا لیکن اگر یہ صورت حال دوبارہ پیدا ہو جائے یا مسلمانوں کی ایسی حالت خدا نخواستہ دوبارہ ہو جائے کہ انھیں بعض لوگوں کی "تالیف قلب" کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو شاید مسلمانوں کے دلی امر کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اس درمیان صدقات (زکوٰۃ) کی رقم سے خرچ کر سکے۔ چنانچہ شیخ بدر المتولی نے لکھا ہے کہ "اسی لیے بعض علماء کا خیال ہے کہ حضرت عمر نے درحقیقت اس نص کو مصلحت کی خاطر باطل نہیں کیا بلکہ نص کے مطابق، دیانت داری، امانت اور خلوص نیت کے ساتھ فیصلہ کیا اور اس کو نص کے مقابلے میں اجتہاد نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ صرف نص کے سمجھنے میں

اجتہاد ہے، اس کے مقابلے میں اجتہاد نہیں۔

عام الرمادة

حضرت عمر کے عہد خلافت میں ایک دفعہ شدید قحط پڑا، جسے تاریخ اسلام میں "عام الرمادة" یعنی قحط کا سال کہتے ہیں۔ اس زمانے میں چوری کے دوجرائم ایسے ہوئے جن کی سزا قرآن کریم میں متعین ہے۔ اور "حدود" کے معاملے میں سب کو علم ہے کہ خلیفہ یا دالی کو رد و بدل کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور انھیں جوں کا توں نافذ کرنا خلیفہ کا فرض ہے۔ لیکن حضرت عمر نے اس سال تقاضائے وقت اور مصلحت کے پیش نظر چوری کی سزا "قطعید" جو نصل قطعی سے ثابت ہے جاری نہیں کی۔ بلکہ مال مسروقہ کے بدلے میں مال دے کر معاملے کو رفع و دفع کر دیا۔

مذکورہ بالا قصوں میں سے ایک کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر کے پاس ایک آدمی فریاد لے کر آیا کہ کچھ لوگوں نے اس کی اونٹنی کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا ہے۔ حضرت عمر نے اس سے کہا کہ "کیا تم اپنی اونٹنی کے بدلے میں دو موٹی مازی اور گا بھن اونٹیاں لینا پسند کرو گے کیونکہ ہم "قحط سالی" میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے"۔

دوسرے قحط کی روایت یوں ہے کہ بنو عامر بن لوی کے چار آدمیوں نے ایک اونٹ کو چرتے دیکھا اور اسے پکڑ کر ذبح کر کے کھا گئے۔ اونٹ کا مالک مقدمہ لے کر حضرت عمر کے پاس آیا، اتفاق سے آپ کے پاس اس وقت بنو عامر کے سردار حاطب بن بلتعہ بھی موجود تھے اور جن لوگوں نے اونٹ کو ذبح کیا تھا وہ ان ہی کے آدمی تھے۔ حضرت عمر نے جب مقدمہ سنا تو حاطب سے کہا کہ "حاطب ابھی جا کر دو اونٹ خریدو اور اونٹ کے مالک کو اس کے ایک اونٹ کے بدلے میں انھیں دے دو" چنانچہ حاطب نے دو اونٹ خریدے اور اس بدوی کو دے کر رخصت کر دیا، ادھر جن لوگوں نے چوری کی تھی حضرت عمر نے انھیں صرف کوڑے لگوائے اور پھوڑ دیا۔

مذکورہ بالا دونوں قصوں میں جرم ثابت اور مجرم جانے پہچانے تھے اور قرآن کی

روسے چوری کی سزا "ہاتھ کاٹنے" کی حد جاری نہونی چاہیے تھی لیکن حضرت عمرؓ نے صرف اس شبہ سے کہ جن لوگوں نے اونٹنی کو ذبح کر کے کھا لیا تھا، درحقیقت چوری کی نیت سے انھوں نے ایسا نہیں کیا تھا بلکہ قحط سالی اور بھوک مری کی وجہ سے اشیائے خوردنی کے ناپید ہونے کے باعث حالت اضطرار میں اپنی جان بچانے کے لیے ایسا کیا تھا اور شریعت کا مسلمہ اصول ہے کہ "اور دوا محمد و وابہا شہات" یعنی شبہ کی حالت میں حدود کو ساقط کر دو جسے آج کل کی اصطلاح میں "فائدہ شک" کہتے ہیں اور شک کا فائدہ دیتے ہوئے سزا معاف کر دی جاتی ہے، اسی طرح حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کی سزا کو معاف کر دیا۔ لیکن پہلے قصے میں مالک کا خسارہ دو موٹی نازی اور گا بھن اونٹیاں دے کر پورا کر دیا اور دوسرے واقعہ میں بھی حاطب سے ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ مالک کو دلا کر راضی کیا، اور چوروں کو بھی سزا دی لیکن حد (قطع ید) نہیں جاری کی۔ شیخ بدر المتولی نے ان دونوں مقدموں میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی حکمت اور اس سے تقاضاے وقت کے پیش نظر نص صریح کے مقابلے میں اپنی رائے سے کام لینے کی گنجائش کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"(مذکورہ بالا) دونوں واقعوں میں بھوک مری اونٹ اور اونٹنی کے ذبح کرنے کا اصلی سبب تھی کیونکہ عام الریادہ (خشک سالی) کا واقعہ مشہور واقعہ ہے، چنانچہ جن لوگوں نے اونٹنی کو ذبح کیا تھا، انھوں نے اپنی جان بچانے کی خاطر ایسا کیا تھا، بالکل اسی طرح حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ بات بھی ثابت ہو چکی تھی کہ حضرت حاطب کے آدمیوں نے بھی اونٹ کو بھوک کی وجہ سے ذبح کیا تھا اور چونکہ حاطب تھوڑے بجیل آدمی تھے اس لیے حضرت عمرؓ نے ان کی تنبیہ یوں کی کہ انھیں ایک کے بدلے میں دو اونٹ دینے پر مجبور کیا اور چوروں کی تنبیہ کوڑے لگوا کر کیونکہ (ایسی حالت میں) ان کا فرض یہ تھا کہ وہ (اپنی فاقہ مستی کا) اپنا معاملہ امیر المومنین کے سامنے پیش کرتے (چونکہ انھوں نے ایسا نہیں

کیا اور قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اس لیے انھیں کوڑے لگوائے تاکہ لوگ کسی سبب کو آڑ بنا کر لوگوں کے مال و اسباب کو لوٹنا نہ شروع کر دیں۔ اس طرح سے حضرت عمرؓ نے درحقیقت ایسے فقیہ ہونے کا ثبوت دیا جس نے نصوص کو (معطل نہیں بلکہ) جمع کر دیا۔ اگر وہ ان دونوں حالتوں میں حدود کو جاری کرتے تب وہ نص کو معطل کرنے کے ترکیب ہوتے۔ کیونکہ شریعت کا اصول ہے کہ ”شبہوں کی بنیاد پر حدود کو ساقط کر دو“

حضرت عمرؓ نے ایک طرف اس اصول کو پیش نظر رکھا، دوسری طرف حالات کی وجہ سے جو مجبوری اور اضطراب کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی، اس کا بھی لحاظ کیا اور قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرمایا کہ ہم قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے، حالانکہ حضرت عمرؓ دو شرعیہ کے نفاذ کے معاملے میں اتنے سخت آدمی تھے کہ انھوں نے اپنے بیٹے کی ایک نغزش پر صرف اس وجہ سے دوبارہ حدود جاری کی کہ والی مصر نے میرا لڑکا بھجھ کر کوڑے لگانے میں نرمی برتی ہوگی اور جس زور سے کوڑے مارنا چاہیے تھا نہ مارا ہوگا۔ کہتے ہیں ان کے یہ صاحبزادے اس سزا کے دو مہینے کے بعد وفات پا گئے۔ بعض راویوں کا کہنا ہے کہ ان کی موت حد کے دوبارہ جاری کرنے کی وجہ سے ہوئی۔ کیونکہ وہ پہلے سے گمزدور اور بیمار تھے اور دوبارہ کوڑوں کی سزا کی تاب نہ لا کر انتقال کر گئے۔ ۹

مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ

تاریخ اسلام میں حضرت عمرؓ کا زمانہ اس اعتبار سے بھی عہد زریں شمار کیا جاتا ہے کہ آپ ہی کے عہد میں تمام بڑی بڑی فتوحات مسلمانوں کو حاصل ہوئیں چنانچہ عراق، ایران کا اکثر حصہ شام، مصر اور یبوسا کا علاقہ ہر وہ آپ ہی کے عہد میں اسلامی جھنڈے کے تلے آئے۔ ان فتوحات کے جلد میں جہاں چند مسائل انتظام و انصرام سے متعلق کھڑے ہوئے، جن کا حل حضرت عمرؓ نے اپنی صوابدید کے مطابق نکالا، وہاں ایک بہت اہم مسئلہ ان مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کی تقسیم کا بھی تھا۔ چنانچہ فوجیوں کا مطالبہ تھا کہ یہاں کی زمینوں کی خاص طور سے سواہر

نام کی تقسیم بھی "مال غنیمت" کی طرح ہونی چاہیے اور اس حساب سے انھیں ۴ زمینیں ملنی چاہئیں اور باقی خمس ان مدوں میں تقسیم ہونی چاہیے جنھیں اللہ تعالیٰ نے سورۃ الانفال میں متعین فرمائی ہیں چنانچہ خدا کا حکم اس سلسلے میں یہ ہے کہ "واعلموا انما غنمتم من شئی فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل" اور اس بات کو جان لو کہ جو شئی بطور غنیمت تم کو حاصل ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ کل کا پانچواں حصہ اللہ کا اور اس کے رسول کا ہے اور آپ کے قرابت داروں کا ہے اور یتیموں کا ہے اور غریبوں کا ہے اور مسافروں کا ہے" (ترجمہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ) ان فوجیوں کی ہم نوائی کرنے میں چند صحابہ بھی شامل تھے۔ یہ سب مذکورہ بالا آیت سے استدلال کرنے کے علاوہ یہ بھی کہتے تھے کہ مفتوحہ زمینیں "نے نہیں بلکہ" منقولہ مال غنیمت کی حیثیت میں ہیں جسے حسب ہدایت قرآن کریم فوجیوں میں تقسیم نہ کرنا ظلم ہے، یہ لوگ اپنے دعوے کے ثبوت میں اس آیت کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی پیش کرتے۔ تھے کہ خیبر کی زمین میں سے آپ نے اپنے لیے خمس مخصوص کی تھی، باقی سب لوگوں میں تقسیم کر دی تھی، اس لیے مفتوحہ علاقے کی ان زمینوں کے خمس کو چھوڑ کر باقی کو مسلمانوں میں تقسیم کر دینا چاہیے۔

فوجیوں کے اس دعوے کے مقابلے میں حضرت عمر کا یہ کہنا تھا کہ بجائے اس کے کہ یہ غیر منقولہ مال غنیمت فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے، اسے ملک و ملت کے عام فائدے کی خاطر روک لیا جائے اور ان علاقوں میں رہنے والوں ذمیوں کو وہیں بدستور بسنے دیا جائے اور ان پر جزیہ لگایا جائے تاکہ اس سے جو آمدنی ہو اسے سرحدوں کی حفاظت کرنے والی فوج کی تنخواہوں پر صرف کیا جائے اور جو بیچ جائے اس سے عام لوگوں کے فائدے کی چیزیں جیسے پل اور سڑکیں بنوائی جائیں اور آب پاشی کے لیے نہریں کھدوائی جائیں۔

حضرت عمر کا یہ بھی کہنا تھا کہ "زمین" کی حیثیت، جنگ میں حاصل شدہ "مال غنیمت" کی نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت "نے" کی ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر اور

بنو قریظہ کی زمینوں کے بارے میں فیصلہ صادر فرمایا تھا اور اس فیصلے سے یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ زمین "مالِ غنیمت" نہیں کہ اس پر وہ حکم نافذ ہو بلکہ یہ "فے" ہے۔ اور نے کی مدوں کا تعین سورت حشر کی مندرجہ ذیل آیات میں پوری وضاحت سے کر دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، لِكَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ، إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " سے وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ۔

اور جو کچھ اللہ تعالیٰ اس طور پر اپنے رسول کو دوسری بستی کے (کافر) لوگوں سے دلا دے (جیسے فداک اور ایک حصہ خیر کا) سو وہ بھی اللہ کا حق ہے اور رسول کا اور (آپ کے) قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور غریبوں کا اور مسافروں کا تاکہ تمہارے مالداروں کے درمیان وہ مال بکھرنے لگا تا رہے اور رسول جو کچھ تم کو دے دیا کریں اسے لے لیا کرو اور جس چیز کے لینے سے اور جس چیز سے تم کو روک دیں، تم اس سے رک جایا کرو اور اللہ سے ڈرو، بیشک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ الخ

مگر آپ کے مخالفین جن میں حضرت عبدالرحمن بن عوف پیش پیش تھے، آپ کی اس دلیل کو قطعی نہیں مانتے تھے، ان کا کہنا تھا کہ "زمین اور اس پر بسنے والی تمام غیر مسلم رعایا بھی اللہ کی طرف سے مسلمانوں کو بطور "فے" عطا کردہ چیزوں میں سے ہے، اس لیے وہ بھی مالِ غنیمت ہی شمار ہوگی۔ یہی نہیں بلکہ یہ لوگ یہاں تک کہتے تھے کہ "ایسا مال جو ہماری تلواروں کی بدولت اللہ نے ہمیں دیا ہے آپ ایسے لوگوں اور ایسے لوگوں کی اولاد پر کس طرح وقف کر سکتے ہیں جو نہ جنگ میں شریک

ہوئے اور نہ ہی موقع واردات پر موجود تھے۔ حضرت بلال تو اس مسئلہ میں اس قدر الجھے کہ حضرت عمر عاجز آگئے اور وق ہو کر فرمایا: اللہم اکفنی بلالا "خداوند! مجھے بلال سے نجات دے!"

معاملہ چونکہ بہت الجھ گیا تھا اور حضرت عمر اس نازک موقع پر صرف اپنی رائے سے اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے آپ نے مجلس شوریٰ کا جلسہ طلب کیا جس میں اوس و خمرج کے ۵۰۵ نمایندگان اور عام انصار کے دس نمایندگان بھی شریک ہوئے۔ حضرت عمر نے مجلس شوریٰ کے ارکان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ "میں نے آپ لوگوں کو اس لیے تکلیف دی ہے کہ آپ کے معاملات کا جو بار امانت میرے کاندھوں پر ڈالا گیا ہے، اسے اٹھانے میں آپ لوگ بھی شرکت فرمائیں۔ بیشک میں آپ لوگوں جیسا ہی ایک فرد ہوں اور آپ ہی لوگ آج حق بات کو ثابت کریں گے۔ بعض لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور بعض لوگوں نے میری موافقت کی ہے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری خواہش کی پیروی کریں۔ آپ کے پاس اللہ کی دی ہوئی حق گو کتاب ہے، خدا کی قسم اگر میں نے کوئی ایسی بات کہی ہے جسے علی جامہ پہنانا چاہتا ہوں تو (یقین جانیے) میں اس سے حق کے سوا کوئی اور بات نہیں چاہتا اس پر شرکائے مجلس نے کہا: "امیر المؤمنین آپ فرمائیے ہم ہمہ تن گوش ہیں۔" اب آپ نے فرمایا: "آپ لوگوں نے ان اصحاب کی بات تو سنی ہوگی جو یہ کہہ رہے ہیں کہ میں ان کے حقوق مارے لے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کی حق تلفی کروں۔ اگر میں نے ان کی کسی چیز کو ظلماً لے کر ان کے علاوہ دوسروں کو دے دیا ہے تو میں نے بڑی بے بنیادی کام کیا ہے۔ لیکن میں نے یہ سمجھا کہ اب کسریٰ کے ملک کے بعد کوئی چیز فسخ کرنے کے لیے رہ نہیں گئی ہے۔ اور اللہ نے ان کا مال، ان کی زمین اور وہاں کے غیر مسلم باشندے ہمیں مال غنیمت کے طور پر بخش دئے ہیں۔ چنانچہ جو مال غنیمت ان لوگوں (فوجیوں) نے حاصل کیا تھا اسے میں نے اس کے حقداروں میں بانٹ دیا ہے اور اس کا خمس نکال کر اس کی مدد میں صرف کر دیا ہے مگر زمینوں کے

ارے میں میری رائے یہ ہوتی کہ انھیں مع ان پر کام کرنے والے ذمی کاشتکاروں (علوج) کے روک لوں اور زمینوں پر خراج، اور ان پر بننے والے ذمیوں پر جزیہ لگا دوں۔ اس طرح یہ زمینیں مسلمان فوجیوں اور ان کے بعد آنے والی ان کی نسل کے لیے بنے ہو جائے گی۔ آپ لوگ خود ہی غور فرمائیے، ان سرحدوں پر ہمیشہ رہنے کے لیے لچھ لوگ تو چاہئیں، اس کے علاوہ اس بات کو بھی دھیان میں رکھیے کہ شام اور دجلہ و فرات کا علاقہ، کوفہ، بصرہ اور مصر جیسے بڑے بڑے شہروں میں تو کافی تعداد میں فوج رکھنے کی ضرورت ہے، اور انھیں تنخواہیں بھی دینی ہیں، اب اگر یہ زمینیں اور ان پر کاشتکار کرنے والے (کسان مزدور) سب میں تقسیم کر دی جائیں تو ان سپاہیوں کو تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی۔ اب رہا سوال اس کا کہ ان زمینوں میں آنے والی نسلوں کا حق کہاں سے نکل آیا جبکہ وہ معرکہ کے وقت موجود ہی نہیں تھیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود قرآن نے "فے" والی آیت میں بصرحت، آئندہ آنے والے مسلمانوں کے لیے فے کو محفوظ رکھنے کا حکم یہ کہہ کر دیا ہے کہ "والذین جاؤا من بعد ہم" یعنی ان لوگوں کے لیے جو ان کے بعد آئیں۔ چنانچہ آپ نے بروایت امام ابو یوسف یہ فرمایا کہ "فكانت هذه عامّة لمن جاء من بعد هم، فقد صار هذا الفی بین هؤلاء جمیعاً، فلیکف تقسمه لهؤلاء وندع من یختلف بعد هم"۔ یعنی یہ حکم تمام آئندہ آنے والوں کے لیے عام ہے، اب چونکہ یہ فے تمام مسلمانوں کا حق ہو چکا ہے اسی لیے اب ہم اسے صرف انھیں لوگوں میں نکلے تقسیم کر دیں اور ان کے بعد آنے والی نسلوں کو کیسے چھوڑ دیں؟

مہران شادی نے جن میں جلیل القدر ہاجرین صحابہ جیسے حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت ابن عمر کے علاوہ جلیل القدر انصار بھی تھے، جب حضرت عمر کی یہ مثل تقریر اور مصلحت ملک و ملت اور تعاضلے وقت کے پیش نظر مفتوحہ زمینوں سے متعلق آپ کی توجیہ اور رائے سنی تو اکثریت نے آپ کی رائے سے مکمل اتفاق کیا! چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ حضرت عمر کے اس بروقت کے اجتہاد نے نہ صرف تمام ممالک مفتوحہ کی شیرازہ بندی کر دی بلکہ ان کی آمدنی سے آخر زمانہ میں مال و دولت کی

اتنی فراوانی ہو گئی تھی کہ فقراء اور مساکین ڈھونڈتے نہیں ملتے تھے۔ امام ابو یوسف نے حضرت عمر کے اس اجتہاد کو بعد کی خیر و برکت کا بڑا ذریعہ بتایا ہے^{۱۵}۔
 مذکورہ بالا مثال سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ صحابہ کرام کا ذہن جب صریح نصوں کے بارے میں صاف نہ ہوتا یا کسی مسئلہ میں ان حضرات کے درمیان اختلاف پیدا ہو جاتا تو تبادلہ خیال کے بعد اسی پہلو کو رائج سمجھتے تھے جس میں مصلحت، تقاضاے وقت اور فلاح ملک و ملت ہوتا۔

(باقی)

حوالہ جات :

- ۱۔ "دائرة اجتہاد کی وسعت" مطبوعہ "اسلام اور عصر جدید" ماہ جنوری ۶۷۵ء ص ۹۲
- ۲۔ سورۃ توبہ آیت ۶۰ پارہ ۱۰
- ۳۔ ترجمہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ
- ۴۔ مجلۃ العربی، کویت، ماہ جنوری ۶۱۹۷۲ ص ۲۱
- ۵۔ قرآن میں ہے: "الساہق والہارقة فاقطعوا ایديہما۔ الخ"
- ۶۔ کنز العمال ج ۵۔ س ۳۱۶۔ اس قسم کے مسائل اور ان میں حضرت عمرؓ کی اجتہاد ہی رائے کی تفصیل علامہ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب "الفاروق" کے حصہ دوم کے باب الامت و اجتہاد میں دے دی ہے۔
- ۷۔ (یضاً)
- ۸۔ مجلۃ العربی ماہ جنوری ۶۷۲ء ص ۲۱
- ۹۔ مفتی محمد کبیر زینی دہلوان نے اپنی سیرت کی کتاب میں اس واقعہ کی پوری تفصیل درج کی ہے۔
- ۱۰۔ سورۃ الانفال آیت ۴۱ پارہ ۱۰
- ۱۱۔ "نے" وہ مال ہے جو مسلمانوں کو بغیر جنگ کے ہرے مل جائے اور "مال غنیمت" وہ


ال ہے جو جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔

۱۲۔ سورۃ الحشر ساتویں آیت سے دسویں آیت تک، پارہ ۲۸۔

۱۳۔ کتاب الخراج۔ ابو یوسف۔ ص ۱۵

۱۴۔ پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: کتاب الخراج، امام ابو یوسف۔ ص ۱۵۔ اور اس سے آگے۔

۱۵۔ ایضاً۔




دماغین

دماغی کمزوریوں
کی
کامیاب دوا

دماغی کام کرنے والے مسئلہ طالب علم، ٹیچر، وکیل، انجینیئروں
کے لئے ایک تحفہ ہر عمر کے لوگ استعمال کر سکتے ہیں

دواخانہ طبی کلیجہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ



قرآن حکیم کا علمی اور فکری پہلو

(۲)

مولانا شمس تبریز خاں

قرآن اور دعوتِ فکر و نظر

قرآن حکیم میں جس طرح مشابہہ کائنات اور مطالعہ فطرت کی بار بار دعوت دی گئی ہے وہ آسمانی کتابوں میں اسے متنازعہ مقام عطا کرتی ہے؛ اس طرح کی دعوت تقریباً آٹھ سو آیات کے اندر آئی ہے اور عقل و فہم، قلب و نظر اور اس کے متعلقات کو انسان کے خدا اور کائنات سے رشتے کو سمجھنے کے لیے استعمال پر ابھارا گیا ہے۔ قرآن چاہتا ہے کہ مومن کا ایمان، علمی وجہ البصیرت اور فکر و نظر کی پوری بیداری لیے ہو بھی وہ راسخ اور غیر متزلزل ہوگا۔ قرآن میں 'مومن' کی یہ صفت بیان ہوئی ہے:

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَعَيْنًا مُّنتَبِهَةً (۲۵: ۷۳)
 بہرے، اندھے ہو کر نہیں گرتے۔ جو لوگ اپنے رب کی آیات سن کر ان پر

قرآن میں اکثر 'اہل علم' کو 'اہل ایمان' کہا گیا اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جس سے قرآن کا یہ منشا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایمان کو 'علم صحیح' کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ اہل عقل کے ایمان کا اس طرح ذکر ہوا ہے:

زمین و آسمان کی تخلیق اور گردش لیل و نہار میں عقل و اہول کے لیے خدا کی نشانیاں ہیں؛ جو خدا کو اٹھتے بیٹھتے اور پہلو کے بل (ہر سال میں) یاد کرتے اور زمین و آسمان کی تخلیق میں غور و فکر کرتے اور زبان حال سے کہتے ہیں کہ ہمارے رب! تو نے یہ کائنات یونہی نہیں پیدا کی، تیری ذات پاک ہے تو ہمیں آگ سے بچا۔ (۳: ۱۹۰، ۱۹۱)

ایمان کو اہل علم کا شیوہ بیان کیا گیا:

”تاکہ اہل علم جان لیں کہ وہ حق ہے آپ کے رب کی طرف سے اور پھر وہ اس پر ایمان لائیں اور اس کے لیے ان کے دل جھک جائیں۔“ (۲۲: ۵۴)

قرآن کی مشکل آیات کے سلسلے میں ’اہل علم‘ کا رویہ بتایا گیا:

”علم میں سچے کار لوگ کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے یہ سب ہمارے رب کے پاس سے ہے اور ذکر خدا اہل عقل ہی کرتے ہیں۔“ (۳: ۷)

دوسری جگہ بھی مومنین کے ساتھ راسخین فی العلم کا شیوہ ایمان بتایا گیا۔
(انصار ۱۶۲)

قرآن کے علاوہ احادیث میں بھی تفکر اور تدبیر ایک قسم کی عبادت قرار دیا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تفکر ساعة خیر من عبادة سنتہ (گھڑی بھر کا غور و فکر ایک سال کی عبادت سے بہتر ہے)

ایک بار آپ نے سورہ بقرہ کی آیت ان فی خلق السموات والأرض واختلاف الیل والنہر کے بارے میں فرمایا:

ویل لمن قرأھا ولم یتدبر ویل لہ (جو اسے پڑھے مگر غور نہ کرے تو اس کے شر ویل لہ)

مزید بربادی۔)

سائنسی یا فلسفیانہ غور و فکر کے دو ہی بڑے میدان ہیں ایک علم نفس و علم الانسان دوسرے علم الاطلاق یا علم کائنات اور قرآن نے ان دونوں طریقہ ہائے فکر پر زور دیا ہے:

”ہم کائنات میں اور ان کی ذاتوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے تاکہ انھیں ابھی

طرح معلوم ہو جائے کہ وہ حق ہے۔" (فصلت ۳۰)

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ :

"یہ دلائل فتوحات اور اسلام کے ملکوں اور ملتوں پر غلبہ کی ذریعہ ہوگا اور دلائل انفس میں واقفہ بدرود فتح مکہ کے سوا اس سے انسان بھی مراد ہو سکتا ہے جو عجب قسم کے مادیوں اور ترکیبوں کا مجموعہ ہے جیسا کہ علم تشریح میں بیان کیا گیا ہے جو بنانے والے کی کاریگری بتاتا ہے۔" (۱۷)

دوسری آیتوں میں انفس انسانی کو غور و فکر کا مرکز بنانے کی دعوت دی گئی :

وَنفِ الْفَلَسْکُمْ أَفَلَا تَبْصِرُونَ اور اپنی ہی ذات میں کیوں نہیں غور کرتے ؟ (ذاریت ۲۱)

بلکہ وہ (دین یا کتاب) کھلی ہوئی آیتوں کی شکل میں اہل علم کے سینوں میں موجود ہے۔ (۲۹ : ۲۹)

قرآن پڑھتے وقت آپ کو محسوس ہوا ہوگا کہ وہ اکثر اپنے بیانات کے ساتھ علمی دلائل اور حکم کی علت و افادیت بھی بتاتا ہے۔ خصوصاً ارکان اسلام کی حکمت و علت و مصلحت اس نے واضح طور پر بیان کیے ہیں جیسے قیامت کی توجیہ میں قرآن کہتا ہے کہ جس طرح سے انسان کو عدم سے وجود میں لایا گیا تو کیا یہ ممکن نہیں کہ دوبارہ عدم سے وجود میں لایا جائے۔ دوسری دلیل زمین کی دی گئی ہے کہ جھلس جانے کے بعد کس طرح اس میں روئیدگی اور نشوونما پیدا ہو جاتی ہے۔ (۲۲ : ۲۵ تا ۷۰)

شرک کی مخالفت اور توحید کی حمایت میں جو قرآنی آیتیں ہیں وہ بہترین متکلمانہ انداز کی حامل ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ مشرکین روایت پرست ہوتے ہیں۔ وہ ہر انفسلابی دعوت کے مقابل میں اپنے آباؤ اجداد کی روایت پیش کر دیتے ہیں۔ قرآن نے اپنے مخالفین سے جگہ جگہ "برہان" علمی و عقلی دلائل کا مطالبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ مخالفین اپنے دعوے کے ثبوت میں کوئی علمی توجیہ عقلی استدلال اور تجربہ و مشاہدہ کی تائید نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف نبوت و رسالت کے ذریعہ حاصل شدہ علوم کو وہ صحیح علم اور حقیقت

قرار دیتا ہے :
 کہہ دیجیے کہ یہ میرا راستہ ہے : میں اور میرے مومن اللہ کی طرف بصیرت کی بنیاد پر
 لوگوں کو بلا تے ہیں۔ (یوسف ۱۰۸)

قرآن حکیم اور مطالعہ فطرت و مشاہدہ کائنات

نفسیات انسانی سے خطاب کے بعد قرآن بیسیوں آیات میں زمین و آسمان کی مخلوقات
 اور مجموعی طور پر تحفہ کائنات کے مطالعہ و مشاہدہ کی پر زور دعوت دیتا اور تاریخی حوادث و
 آثار کو سمجھنے اور ان سے سبق لینے کے لیے سیر و سیاحت پر زور دیتا ہے۔ قرآن میں حضرت
 ابراہیمؑ کے ایمان و حقیقت تک پہنچنے کا جو راستہ اور ذہنی سفر کا جو بیان ہوا ہے وہ
 دراصل اس کا اظہار ہے کہ فکر و نظر کے صحیح استعمال سے آدمی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔
 علمی و استدلالی ذہن کے لیے بنیادی شرط تجربہ و مشاہدہ کی ہوتی ہے اور قرآن نے اس
 ذہنیت کے پیدا کرنے پر انسانوں کو بار بار اور بیکار بار ابھارا ہے۔ قرآن نے اس مطالعہ
 کے ذریعہ انسان کے ذہنی افق کی توسیع، اس کے مبلغ علم میں اضافہ اور اسے حقیقت پسند
 بنانے کی پوری کوشش کی ہے۔ غالب نے اس حقیقت کو شاعرانہ حسن بخشنے
 ہوئے کہا تھا :

حد سے دل اگر افسردہ ہے گرم تماشا ہو

کہ حشمت نگ شاہ کثرتِ نظارہ سے وا ہو

کتاب و سنت کی بخشی ہوئی یہ علمی بیداری اور تمدنی احساس تھا جس کے سبب
 عربوں کی بدویت ختم ہو گئی اور انھوں نے اسلام کے فضل سے تہذیب و ثقافت کی شکل
 لے کر دنیا کے تاریک گوشوں کو روشن کر دیا۔ مومنین مغرب کے الفاظ ہیں اس اسلامی
 ثقافت کا ایک سرا اگر اسپین اور فرانس تک تھا تو دوسرا اقصائے چین تک پھیلا ہوا تھا
 عربوں اور مسلمانوں نے تقریباً ہزار سال تک سائنس اور دوسرے علوم میں کسی نہ کسی
 شکل میں اضافے کیے اور مسلمان خواہ آج کے جدید سائنسی آلات و سامان و احوال

زکرتے ہوں لیکن سائنسی روح و مزاج اور سائنسی ذہنیت یا صلاحیت ان میں بہر حال
موجود رہی۔

قرآن تاریخی واقفیت و بصیرت کے لیے کتابوں میں تاریخ پڑھنے کے بجائے
خود تاریخی سرزمینوں اور تاریخی مواقع و آثار کے براہ راست دید و مشاہدہ کے لیے
کہتا اور اس کے ساتھ ہی قوموں کی فنا پذیری، زوال آمادگی اور خاتمے کے اسباب و
علل کی طرف بھی متوجہ کر دیتا ہے :

”آپ کہیے کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے تخلیق کی کس طرح ابتدا کی اور
پھر آخری بار کس طرح خلق کو اٹھائے گا۔“ (۲۹ : ۲۰)

”وہ ردے زمین پر کیوں نہیں چلے پھرے کہ ان کے پاس سمجھنے والے دل یا سننے
والے کان ہوتے اس لیے کہ آنکھیں اندھی نہیں بلکہ وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں
میں ہوتے ہیں۔“ (۲۲ : ۲۶)

قرآن کا کہنا ہے کہ کائنات میں جو یائے حق کے لیے قدم قدم پر حق تک پہنچنے
کا سامان موجود ہے لیکن لوگ ان سے فائدہ نہیں اٹھاتے :

”آسمانوں اور زمین میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن سے وہ منہ پھیرے ہوئے

گزرتے ہیں۔“ (۱۲ : ۱۰۵)

”اور تم ان علاماتِ حق پر رات دن گزرتے ہو تو عقل سے کام کیوں نہیں

لیتے۔“ (۳۷ : ۱۳۸)

”اس کاروائی قرآن کے اس طرز بیان سے متاثر ہو کر قرآنی بصیرت کی داد دیتا

ہے :

”BUT THE EYE THAT FLASHES DIRECT INTO THE HEART OF
THINGS, AND SEES THE TRUTH OF THEM ; THIS IS TO ME
A HIGHLY INTERESTING OBJECT.“^{۱۸}

یعنی بلکہ وہ آنکھ جو براہ راست جوہرِ اشیا کو دیکھ لیتی اور ان کی حقیقت کا

اور اک کہلتی ہے، میرے لیے نہایت دل چسپ چیز ہے۔
اس کے بعد کارلائل نے اپنی کتاب کے دو صفحے میں کائنات سے متعلق قرآنی
بیانات کو مداحانہ طور پر درج کیا ہے۔

قرآن اور سائنسی حقائق

مذکورہ بالا قرآنی حقائق سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ مسلمان دانشوروں میں تجربی اور
مشاہداتی نظر پیدا کرنے میں قرآنی تعلیمات کا کردار بنیادی ہے۔ یورپ میں تجربی اور عملی
سائنس کی ابتداء راجر بیکن (م ۱۲۹۳ء) سے ہوئی جو بقول ایچ، جی، ویز، تجربی
سائنس کا پیمبر تھا اور جس نے یورپ کو 'ریلزم' سے 'ریلیٹیویٹی' کی طرف بڑھایا۔ اس
نے علمی تحقیق کے نئے عربوں کے خیالات سے متاثر ہو کر کلیات سے جزئیات کی طرف
بڑھنے کے استخراجی طریقے کے بجائے جزئیات سے کلیات بنانے کے استقرائی
طریقے پر زور دیا۔ جو دراصل قرآنی طرز تحقیق ہے۔

یہاں ہم تفصیلات میں گئے بغیر سائنس کے بعض نئے موٹے بنیادی اصول و حقائق
کی مثالیں قرآن سے فراہم کرنا چاہیں گے :

تخلیق عالم کے سلسلے میں سائنس دان ڈارون اور دوسرے بیاوجسٹ (ماہرین حیاتیات)
کے زیر اثر کائنات کی تاریکی تخلیق مانتے ہیں۔ قرآن نے بھی تخلیق کائنات کی مدت چھ دن
اور دوسری جگہ ایک دن کی مقدار دنیا کے ایک ہزار سال کے برابر بتائی ہے۔ اور
ایک جگہ پچاس ہزار سال بھی اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی مراد ایک طویل زمانہ
ہے جس میں کائنات کی تخلیق ہوئی۔

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم نے لکھا ہے :

"ارتقاء کائنات کے دوران کائنات کی بدلتی ہوئی حالتوں میں سے بعض کا
ذکر قرآن میں صاف طور پر موجود ہے۔ مثلاً سائنس دان کہتے ہیں کہ ایک وقت وہ تھا
جب ساری کائنات دھوئیں کے ایک بہت بڑے بادل کی صورت میں تھی۔ زمین اور

آسمان کے تارے، چاند اور سورج ایک دوسرے سے میتر نہ تھے۔ خدا نے زمین کو آسمان سے الگ کیا اور اس کے بعد زمین پر سمندروں کے پانی میں تمام انواع حیوانات کی زندگی کا آغاز ہوا۔ قرآن میں ارتقاء کے کائنات کے اس مرحلے کا ذکر اس طرح سے ہے :

أولهم الذين كفروا والآن السموات
 والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا
 من الماء كل شيء حي (۳۰ : ۲۱)

کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ زمین و آسمان
 ملے ہوئے تھے اور ہم نے ان کو ایک دوسرے
 سے الگ کیا اور پانی سے ہر جاندار کو
 زندہ کیا۔

..... یہاں کائنات کی تخلیق کے اس خاص دور کی طرف اشارہ ہے جس میں
 زندگی پانی سے نمودار ہو کر متنوع اور منتشر ہو گئی۔
 مکمل کتاب ہے :

سمندر کا پانی تمام جانداروں کی ماں ہے، پھر ارشاد ہے دکان عرشہ علی الماء
 (اور خدا کی حکومت پانی پر تھی)۔ اس آیت میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ
 خدا کی حکومت یعنی اس کی قدرت، خلافت، ربوبیت اور رحمت سب سے پہلے جس
 چیز کی طرف متوجہ ہوئی وہ سمندروں کا پانی تھا۔ پھر قرآن میں اس بات کا ذکر صاف
 الفاظ میں ہے کہ ایک وقت میں ”آسمان کے ستارے دھوئیں کے ایک مسلسل
 بادل کی شکل میں تھے اور دھوئیں کے بڑے بڑے بادل آسمان پر اب بھی موجود
 ہیں۔

نحس استواى الى السماء دھى
 دخان
 پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو ایک
 دھوئیں کی طرح تھا۔

سرآید و لاج کائنات کے ارتقاء کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”مواد کے یہ طویل و عریض ٹکڑے ضخیم بادلوں یا گیس کے منطقیوں کی صورت میں
 جمع ہو جاتے ہیں جنہیں ہم اس وقت بنوں کی شکل میں دیکھتے ہیں ان کو بجا طور پر گیس
 یا دھواں کہنا چاہیے کیونکہ دھوئیں یا گیس کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں مادے کے

رے ہوئے اجزاء ایک دوسرے الگ تھلگ ادھر ادھر حرکت کرتے رہتے ہیں۔
 باہر فلکیات لاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷) بھی تخلیق عالم کے اس نقطہ نظر کے
 مشہور ہے۔ سائنس دان اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات میں پھیلی ہوئی چیزوں کے
 نامہ ایک ہی ہیں۔ قرآنی سیاق سے بھی اس کی صحت کا اشارہ ملتا ہے۔

قرآن کا یہ کہنا کہ زمین و آسمان باہم خلط ملط تھے اور پھر ہم نے انہیں علیحدہ
 کیا اسی حقیقت کی ایک تعبیر ہے۔ (ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقنہما)۔
 قرآن تخلیق کے جن مدارج سے کاحوالہ دیتا ہے اس کے متعلق آج کی سائنس
 کی ترتیب بھی چھ حصوں پر مشتمل ہے۔ (۱) عناصر دھوئیں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ (۲)
 ان سے اجرام سماوی کی تشکیل ہوئی (۳) آفتاب سے زمین کا جلتا ہوا کہہ علیحدہ ہوا۔
 (۴) زمین کے ٹھنڈا ہونے کے بعد بخارات سے پانی بنا اور زلزلوں سے پہاڑ زمین
 کے بطن سے نمودار ہوئے۔ (۵) پھر پانی سے سمندروں کے کنارے نباتات کا آغاز
 ہوا۔ (۶) پھر مختلف حیوانات کی تخلیق ہوئی۔ سورہ نازعات سے یہ اشارے معلوم
 ہو سکتے ہیں جس میں تقریباً یہ ترتیب موجود ہے۔

انتہرأشد خلقاً أم السماء بنهارف
 سمکها فسواها وانعطش لیلها و
 اخرج فطرها والارض بعد ذلک
 دحها اخرج منها ماءها ومرعاها
 والجبال ادرسها متاعاً لکمر ولا تظلم
 (نازعات ۲۷-۳۲)

تخلیق کے اعتبار سے تم زیادہ مشکل ہو یا
 آسمان جسے خدا نے بنایا اس کی چھت
 بلند کی پھر اسے درست کیا اس کی رات
 پر پردہ ڈال دیا اور اس کی روشنی ظاہر
 کی اور پھر اس کے بعد زمین کو بچھایا پھر
 اس سے اس کا پانی اور اس کی سبزی
 نکالی اور پہاڑوں کو مضبوطی سے جمایا۔
 یہ سب تمہارے اور تمہارے جانوروں
 کے ساز و سامان کے طور پر ہے۔

پانی کو سائنس دان اصل حیات مانتے ہیں؛ قرآن نے صاف بتایا کہ :

وجعلنا من الماء كل شيء حي (ہم نے پانی سے ہر جاندار کو پیدا کیا۔)
 سائنسدانوں کی نظر میں نباتات کا مغز و مدار کلوروفیل CHLOROPHYLL ہے اس سلسلے
 میں قرآن حکیم نے بتایا،

”وہی ہے جس نے آسمان سے پانی آرا پھر اس کے ذریعے ہر طرح کی اشیاء کو
 روئیدگی پیدا کی اور پھر اس سے سبزی نکالی جس سے ہم تہ بہ تہ دلانے نکالتے ہیں۔“ (۱۰: ۶)
 زمین کے سلسلے میں دو مشہور نظریوں : حرکت زمین اور کشش ثقل کا اثبات
 قرآن سے ممکن ہے ؛ حرکت زمین کے لیے تو یہ آیت واضح ثبوت فراہم کرتی ہے
 جس میں پہاڑوں کو بھی متحرک مانا گیا ہے یعنی چونکہ زمین گردش میں ہے اس لیے
 پہاڑ بھی گردش میں ہیں :

”اور پہاڑوں کو دیکھ کر تم انھیں جامد سمجھتے ہو حالانکہ وہ بادل کی سی تیزی سے
 گزر رہے ہیں۔“ (نمل ۸۸)

ایک آیت میں کہا گیا کہ دن اور رات کو ایک دوسرے پر لپیٹ دیا گیا ہے
 (زمر ۷) دوسری آیت میں کہا گیا کہ رات اور دن ایک دوسرے میں داخل ہوتے
 ہیں۔ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا :

يَغْشَى الْيَلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا - اندر رات کو دن پر ڈھانکتا ہے اور وہ
 تیزی سے اس کے پیچھے آتی ہے۔ (اعراف ۱۶)

اور یہ سب مفہوم اسی وقت پورے ہوتے ہیں جب زمین کو متحرک مانا جائے۔ رات
 اور دن کا ایک دوسرے کا پیچھا کرنا زمین کی گردش ہی کے سبب ہوتا ہے۔ اس کے
 علاوہ قرآن میں اکثر جگہ زمین و آسمان کا تذکرہ ایک ساتھ ہے اور ایک جگہ تو بتایا گیا
 کہ وہ پہلے ایک ہی تھے اس لیے بھی آسمانوں کے ساتھ زمینوں کی گردش سمجھ میں
 آتی ہے۔

قرآن میں کائنات کے حرکی تصور پر زور دیا گیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر چیز
 زندہ ہے اور اپنے رب کی اپنی مخصوص زبان میں حمد و ثنا کرتی ہے : الْحَمْدُ لِلَّهِ

يَسْتَجِيبُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيِّفُ مَطْفُتٌ كُلُّ قَدْ عَلِمَهُ صَلَاحُهُ وَتَسْبِيحُهُ
 یہ خیال بجائے خود بہت فکر انگیز اور سائنٹفک تصور ہے سائنس کار حجاز بھی اب یہی
 ہے کہ حیات ہر شے میں موجود ہے۔

قرآن میں ایک اور سائنسی تصور پر بہت زور دیا گیا ہے وہ ہے کائنات میں
 ضبط و توازن کا وسیع نظام۔ قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ خدا کی عظمت و قدرت کی دلیل
 ہے کہ کارگاہ عالم بغیر کسی انتشار کے نہایت منضبط طریقے سے صدیوں سے چل رہی
 ہے اور جو چیز جس جگہ ہے وہاں اپنی ڈیوٹی اس طرح انجام دے رہی ہے کہ دوسری
 چیز کے دائرہ کار میں کوئی مداخلت و خلل نہ ہو۔ قرآن اس مفہوم کے لیے 'قدر' کا
 لفظ استعمال کرتا ہے جس کے معنی ٹھیک اندازہ، متعین مقدار و تناسب کے ہیں چنانچہ
 فرمایا گیا:

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝
 اللہ نے ہر چیز کے لیے ایک مناسب
 اندازہ رکھا ہے۔ (طلاق ۳)
 وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْ رَسَدَهُ تَقْدِيرًا
 اللہ نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اسے ایک
 اندازے سے پیدا کیا۔ (الفرقان ۲)
 لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْجِرَ ۝
 نہ سورج کے لیے گنجائش ہے کہ وہ
 چاند سے ٹکرا جائے اور نہ رات، دن
 پر سبقت لے جاتی ہے اور یہ سب اپنے
 اپنے آسمانوں میں تیر رہے ہیں۔ (یس ۳۰)

ایک آیت میں کہا گیا کہ اللہ نے ہر چیز کو پیدا کر کے اس کو اس کا فرض
 بتا دیا۔

قرآن نے اسی کائناتی نظم و انضباط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:
 "خدا کے حکم کے بغیر ایک پتہ بھی درخت سے نہیں گرتا؛
 قرآن کائنات کے ضبط و توازن کی جو اہمیت قرار دیتا ہے اُسے آج کی سائنس

بھی پوری طرح تسلیم کرتی نظر آتی ہے۔ جس کا اندازہ سائنس دانوں کے بیان کردہ ان حقائق سے ہو سکتا ہے جن کے مطابق اگر پانی میں موجود آکسیجن میں ایک درجہ کی کمی ہو جائے تو سارے سمندر زہر میں تبدیل ہو جائیں، زمین کی سالانہ گردش نہ ہو تو موجودہ موسم و جدویں نہ آئیں، نہ بارش ہو۔ زمین کی سورج کے گرد گردش ۸۷ میل فی سکنڈ ہے۔ اگر ہر سال یا سو سال میں ایک ثانیہ کا فرق ہو تب بھی موسمی نظام معطل ہو جائے۔ فلک زمین جس کے ساتھ سورج کے گرد گردش میں ہے۔ اگر وہ کچھ بھی پھوٹا بڑا ہوتا تو موسم خلل پذیر ہو جاتے۔ اور اگر زمین اپنے مدار پر ۲۳ درجہ اٹل نہ ہوتی تب بھی موجودہ چار فصلیں نہ ہوتیں اور وسط زمین دائمی گرمی میں جھلستا رہتا اور اس کے شمال و جنوب میں برف جمی رہتی۔ اگر موجودہ درجہ زمین کچھ بڑھا ہوتا تو منطقہ معتدلہ بھی قطبین کی طرح ہوتا یعنی لمبی سرد راتیں یا لمبے گرم دن ہوتے۔ اگر سمندر و ثلث زمین کو نہ گھیرے ہوتے اور براعظموں کے بیچ میں نہ بہتے تو بیخبر کا عمل نہ ہوتا اور بارش نہ ہوتی۔ اور اگر سمندر کا پانی کھاری کے بجائے میٹھا ہوتا تو حیوانات کے سبب سر جاتا^{۲۱}

قرآن حکیم نے انسانوں کو اپنی تخلیق پر بھی غور و فکر کی دعوت دی ہے۔ قرآن نے انسانی تخلیق کے جن مدارج کا ذکر کیا ہے آج علم الجینس اس کی پوری تصدیق کرتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ماہرین کے بیانات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے :

”اب ان انکشافات کے بعد کس طرح سارا معاملہ صاف ہو گیا ہے۔

کس طرح دونوں بیان ٹھیک ٹھیک ایک دوسرے کے مطابق ہیں ؛

اور ایک کے اجمال کی دوسرا تفصیل کر رہا ہے۔ کس طرح آج علم کی

آنکھیں بھی دھجی دیکھ رہی ہیں جو وحی کی زبان نے آشکارا کر دیا تھا۔“^{۲۲}

قرآن کا نظریہ تسخیر کائنات یعنی اس کا یہ کہنا کہ پوری کائنات انسان کی خدمت

میں لگے ہوئے ہیں اور انسان کو ان سے خدمت لینے کا حق ہے۔ سائنس کے لیے وہ

پہلی اینٹ فراہم کرتا ہے جن پر اس کی بنیادیں تعمیر ہوتی ہیں۔ شیخ سعدی نے اس

حقیقت کو بڑا اچھا شاعرانہ رنگ دیا ہے :

ابرو بادومہ و خورشید و فلک در کارند
تا تو نمانی بکشت آری و بغفلت نہ خوری

سمند روں کی تسخیر کا ذکر کیا گیا : اللہُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَکُمُ الْبَحْرَ لَتَجْزِیَ الْفُلْکَ
فِیْہِ بِأَمْرِیْ (۱۳) اللہ نے سمندر کو تمہارے قبضے میں کر دیا تاکہ اس میں اس
کے حکم سے کشتی چلے۔ رات اور دن، چاند اور سورج کی تسخیر کے بارے میں کہا گیا :
وَسَخَّرَ لَکُمُ اللَّیْلَ دَانَہَا وَ الشَّمْسَ دَانَہَا (۱۲ نحل) پھر صاف صاف
کہہ دیا گیا کہ پوری کائنات تمہارے سپرد کر دی گئی ہے :
وَسَخَّرَ لَکُمُ فَاِی السَّمٰوٰتِ دَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (۱۳) اور خدا نے
زمین و آسمان میں جو کچھ ہے (سے تمہارے قبضے میں کر دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات نے پہلے عربوں اور پھر
دنیا کے عام مسلمانوں کو علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا امیر کارواں بنا دیا تھا۔ اس
سلسلے میں یورپ اور دنیا کے اعترافات کا اگر احاطہ کیا جائے تو یہ خود ایک مستقل لائبریری
ہو جائے۔ یہاں طوالت سے بچتے ہوئے اس قسم کے چند اعترافات نقل کیے جاتے ہیں :
سید امیر علی نے ہماٹ کا قول نقل کیا ہے کہ 'عرب طبیعیاتی سائنس کے حقیقی
بانی تھے' انھوں نے مزید لکھا ہے کہ :

" اسیلا رڈ نے آزاد خیالی کا ایک دھاکہ کیا جس نے عیسائی دنیا کو تنگ خیالی
کے بندھنوں سے نجات دی، ادینپاک اور ابن رشد، ڈیکارٹ، ہوبس،
اور لاک کے پیشرو تھے۔ ۲۳

اچ۔ اے ریزن لکھتا ہے : 'قرون وسطیٰ میں یورپ مطالعہ پر مائل ہوا تو قدیم
یونانی علم، عرب تہذیب و ثقافت کی شکل میں اس کے سامنے آیا اور ایک بار پھر یورپ
کی جانب موڑا۔ ۲۴

جان ایس، ہائی لینڈ لکھتا ہے : " اسلامی تہذیب عربوں کے ابتدائی زمانے
ہی میں اپنے انتہائے کمال کو پہنچ چکی تھی، فلسفہ، تاریخ، ہندسہ، سائنس، شاعری اور

سب سے بڑھ کر طب کے لیے دنیا عربوں کے احسانِ عظیم سے گراں بار ہے۔ ایک ایسے زمانے میں جبکہ یورپ اپنی پچھلی تہذیب و تمدن کو ٹھلا کر وحشت و بربریت کی ظلمت میں پڑا ہوا تھا۔ عربوں کا اثر اور تعلیم، ان کا بے تعصب حصولِ علم، یہ چیزیں وہ تھیں جو آخر کار یورپ کی علمی نشاۃ ثانیہ کی ابتدا کرنے میں سب سے اہم عناصر ثابت ہوئیں۔ بصرہ، کوفہ، بغداد، قاہرہ اور قرطبہ اندلس کی جامعہ میں شمالی یورپ سے عیسائی طالب علم آکر تعلیم پاتے اور استاد بن کر اپنے ملکوں کو واپس جاتے تھے۔^{۲۵}

ہرش نیلڈ نے لکھا ہے: ”قرآن میں محمدؐ نے بار بار اجرامِ سماوی کی حرکت کی طرف متوجہ کیا ہے اور انھیں خدائی معجزات کے طور پر پیش کیا اور انسان کا خدمت گار بتایا ہے اور اس طرح انھیں ناقابلِ پرستش ٹھہرا دیا ہے۔ تمام مسلم اقوام نے فلکیات کو جس کامیابی سے اپنایا، اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ صدیوں اس کے ہر اول رہے۔ تاروں کے بہت سے عربی نام اور فنی اصطلاحات اب تک رائج ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپی ماہرینِ فلک عربوں کے شاگرد تھے۔ اسی طرح قرآن، طب کے مطالعہ اور فطرت پر غور و فکر کی دعوت عام دیتا ہے۔“^{۲۶}

راڈویل نے اپنے ترجمہ قرآن کے دیباچے میں لکھا ہے: ”قرآن خدائی فطرت کے تصور کے لیے اعلیٰ تعریف کا مستحق ہے۔ جبکہ وہ قدرت، علم، اور عالمی اتحاد و فیضانِ الہی پر زور دیتا.... اور بڑی گہری اور شریفانہ اخلاقی جستجو اور جذباتی عقل پیدا کرتا ہے اس نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ اس میں وہ عناصر موجود ہیں جن پر مضبوط اور فاتحِ سلطنت قوموں کی تعمیر ممکن ہے۔“^{۲۷}

جارج سارٹن نے اپنی تاریخ سائنس، میں لکھا ہے: ”نویں صدی عیسوی ایک خاص مسلم صدی تھی۔ داغی کام دوسرے ممالک میں مفقود نہیں ہو گیا تھا لیکن مسلمان فضلاء اور سائنسدانوں کی کارگزاری دوسروں سے بے اندازہ بڑھ چڑھ کر تھی۔ اس زمانے میں وہ تہذیب کے حقیقی علمبردار تھے۔ ان کی کارگزاری تقریباً ہر نقطہ خیال سے افضل تھی۔“^{۲۸}

کیمٹن 'تاریخ طب' میں لکھتا ہے: "عرب صرف یونانی سائنس کی کتابوں کو جمع کرنے اور انہیں یورپ منتقل کرنے ہی پر اکتفا کرتے تو بھی صرف یہ کام ان کے لیے باعث صداقت قرار ہوتا لیکن انہوں نے اس سے بڑھ کر کام کیا یعنی ادبیات اور سائنس دونوں میں انہوں نے نئی اور تازہ تصانیف کیں۔"^{۲۹}

حوالہ جات :

۱۷- تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۵ (قاہرہ ۱۹۵۲ء)

۱۸- HEROES & HERO WORSHIP : CARLYLE PAGE 93 -۱۸

PHILADELPHIA (1899)

۱۹- THE OUTLINE OF HISTORY; H.G. WELLS, P. 763 -۱۹

(NEW YORK) (1931)

۲۰- قرآن اور علم جدید : ڈاکٹر محمد رفیع الدین ۱۲۳، ۱۲۴ (طبع سوم - لاہور ۱۹۵۹ء)

۲۱- قصۃ الایمان : بین العلم والفلسفہ والقرآن - شیخ ندیم الجسر ۲۸۱-۲۹۱ (بیرت ۱۹۶۳ء)
مصنف نے اپنی اس کتاب میں سائنس اور فلسفہ کی روشنی میں قرآنی حقائق کا اثبات کیا ہے اور خاص طور پر صفحات ۲۶۶ تا ۳۶۷ پر قرآن کے بیان کردہ دلائل آفاقی و انفسی کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

۲۲- ترجمان القرآن ۲/ ۵۴۲ (مدینہ پریس بجنور) اس موضوع سے متعلق احکام علی صاحب کی کتاب 'قرآن مجید اور تخلیق انسانی' دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۳- SPRIT OF ISLAM BY AMIR ALI P. 354, 366 -۲۳
(CALCUTTA) (1902)

۲۴- THE ROAD TO MODERN SCIENCE BY: H.A. REASON -۲۴
(LONDON)

۲۵- مختصر تاریخ تمدن ص ۶۱ (دہلی ۱۹۴۴ء)

۲۶- NEW RESEARCHES INTO THE COMPOSITION & EXEJHSIS OF THE QURAN, BY, H. HIRSCHFELD (LONDON 1902 P. 9)

۱۰۔ سائنس اور مسلمان : حکیم آفتاب قریشی (مکتبہ ملی کراچی) ص ۱۳، ۱۴۔
 طلبہ سے بچنے کے لیے عربوں، مسلمانوں اور قرآن کے سائنسی رجحانات کے اعترافات
 کے لیے سر ولیم ڈیمپیر کی 'اسے ہسٹری آف سائنس'، موسیو گستاؤلی بان کی 'تمدن عرب'،
 حتیٰ کی 'تاریخ عرب'، ڈریپر کی 'محرکہ مذہب و سائنس'، گبن کی 'زوال روم'، ٹائن بی کی
 'اسٹڈی اور ہسٹری'، الفوڈ گیوم کی 'ہیگیسی آف اسلام'، انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ
 اتھکس، اور انسائیکلو پیڈیا آف اسلام وغیرہ دیکھی جائیں۔

چشتی تعلیمات

اور عصر حاضر میں اُن کی معنویت (۱)

نثار احمد فاروقی

(الف) چشتی تعلیمات کا مقصد

ہندستان میں تصوف کے کئی خانوادے سرگرم عمل رہے ہیں مگر سب سے زیادہ اثر و نفوذ چشتی سلسلے کو حاصل ملا ہے۔ چشتی صدی ہجری میں حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ (ف ۶۳۲ھ) کے قدم مبارک کے ساتھ فیضاً اس سرزمین میں آیا تھا اور اس زمانے سے آج تک سلسلہ چشتیہ میں باکمال بزرگوں کا ظہور ہوتا رہا ہے۔

اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں اور اسلام کے مشن کا خلاصہ بھی یہی دو لفظ ہیں :

”تحیئن علاقۃ الانسان بالشر“ (انسان کا اپنے الشر سے بہتر رشتہ قائم کرنا) اور
 ”تحیئن علاقۃ الانسان بالانسان“ (ایک انسان کا دوسرے انسان سے بہتر رشتہ
 قائم کرنا) ایک پہلو سے حقوق الشر کے ادا کرنے کی تاکید ہے، اور دوسری شق میں
 حقوق العباد سے عہدہ بردہ ہونے کی۔

جشتی صوفیائے کرام نے اپنی خانقاہوں کا تربیتی نظام اسی اصول کے
 تحت بنایا تھا کہ عوام کو اخلاقی درس کتابوں سے نہیں ”عمل“ سے دیا جائے۔ چنانچہ
 حضرت محبوب الہی نے فرمایا ہے کہ علماء جو کچھ زبان سے کہا کرتے ہیں مشائخ اسی کو
 عمل میں ”دکھاتے“ ہیں یعنی پسند و نصیحت ”سان حال“ سے مؤثر ہوتی ہے۔ سان
 حال دہو تو سان قال سے کچھ نہیں ہوتا۔ قرآن نے اسی بات کو یوں کہا ہے :
 مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا الصَّوَارِءَ كَمَثَلِ الْوَرَةِ الْمُؤْتَرَةِ وَشَجَرَةٍ مُّخَصَّصَةٍ لِّلرِّيحِ ۖ يَصُدُّهَا
 الرِّيحُ فَمَا يثبت لَهَا شَيْءٌ وَكَذَلِكَ هُمُ الْفُتٰرُ ۚ (سورہ جمعہ) انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا، ان کی مثال اس
 گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لادی ہوتی
 ہیں۔ (تفسیر الطبری ۲۸ : ۹۷)

شیخ سعدی کے لفظوں میں :

علم ہر چند بیشمار خوانی
 چوں عمل در تو نیست نادانی
 نہ محقق بود نہ دانشمند
 چارپایہ برو کتابے چند

اس لحاظ سے تصوف کی روح عین اسلام کی روح ہے۔ حضور نے فرمایا ہے
 بُعِثْتُ لِدَارِئِمِ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ (میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے مبعوث
 کیا گیا ہوں)۔ یہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ علماء ان سے ”واقف“ ہیں اور صوفیاء
 ان کے ”حاصل“ ہیں۔ شیخ ابو سعید ابوالخیر کا لطیفہ فوائد افواد میں ہے کہ بولتی
 اُن سے مل کر گئے تو کسی نے پوچھا کہ ان کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے
 شیخ نے کہا : مکارم اخلاق نہ ارد۔ بولے سینا کو بھی خبر لگ گئی۔ انھوں نے کہا
 میں نے مکارم اخلاق کے موضوع پر پوری ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ شیخ ابوالخیر

فرمایا: میں نے یہ کب کہا تھا کہ مکارم اخلاق ندامت — یہ کہا تھا کہ مکارم اخلاق رازد۔

جو علم مدرسوں میں پڑھایا جاتا ہے وہ کیا ہے: نظریات، مباحث، اشکال، اعد، صرف، نحو، تائید، کلام — مگر یہ سب علم کا ظاہر ہے جسے صوفیا ”حجاب“ کہتے ہیں۔ پھر اس کا ”باطن“ کیا ہے؟ باطن وہ ہے جسے صوفیا ”عشق“ کہتے ہیں۔ علماء اہل عقل اند و درویشاں اہل عشق — چنانچہ

عشق را بوحیفہ درس نگفت

شافی را در روایت نیست

یہ علم کے مقابلے میں عمل ہے، عقل کے مقابلے میں جذبہ ہے۔ یہی دین کا قلب ہے، روح ہے، اساس اور غایت ہے۔ یہ علم ظاہر سے کہیں اعلیٰ و افضل ہے۔ انم غزالی نے درسہ نظامیہ بغداد کی ملازمت سے استعفا دے کر راہ سلوک طے کی تھی اور اپنے تجربات کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

إِنَّ الصُّوفِيَّةَ هُمُ السَّائِكُونَ لَطَرِيقِ	صوفیائے کرام خاص طور سے اللہ کے
اللَّهُ تَعَالَى خَاصَّةً وَائْتِ سِيرَتَهُمْ أَحْسَنَ	راستے پر چلنے والے میں اور ان کی سیرت
السَّيْرِ وَطَرِيقَهُمْ أَصَوَّبَ الطَّرِيقِ وَ	سب سے اچھی اور ان کا راستہ سب
أَخْلَاقَهُمْ أَزْكَى الْأَخْلَاقِ بَلْ لَوْ جُمِعَ	سے سیدھا اور ان کے اخلاق بہترین
عَقْلُ الْعُقَلَاءِ وَحِكْمَةُ الْحُكَمَاءِ وَعِلْمُ	اخلاق میں بلکہ اگر سائے دانشمندی کی
الوَاقِفِينَ عَلَى أَسْرَارِ الشَّرْعِ مِنْ	عقل اور فلسفیوں کا فلسفہ اور اسرار
الْعُلَمَاءِ لَيُغَيَّرَ وَاشْيَاءُ مِنْ سِيرِهِمْ	شرع کے جاننے والے مذاکرہ علم حجت
وَأَخْلَاقِهِمْ وَبِدَّةُ نَوَّةٍ بَهَا وَخَيْرٌ مِنْهُ	کر لیا جائے تاکہ ان کی سیرت یا اخلاق
لَمْ يَجِدْ وَإِلَيْهِ سَبِيلًا — فَاتَّ جَمِيعُ	میں کچھ تبدیلی کر دین یا اسے بہتر چیز سے بدل
حَرَكَاتِهِمْ وَسَكَنَاتِهِمْ فِي ظَاهِرِهِمْ	دیں تو انہیں اس کی گنجائش نہیں ملے گی
وَبَاطِنِهِمْ مَقْبَسَةٌ مِنْ نُورٍ مُشْكُوَّةِ النَّبْوَةِ	کیونکہ ان کی سب حرکات و سکنات ظاہر میں

وَلَيْسَ دِرَءًا تَوْبَةُ النَّبِيِّ عَلَى دَجْهِ الْأَرْضِ اور باطن میں چراغ نبوت کے نور سے حاصل کی گئی ہیں
تَوْبَةُ يَسْتَضَاءُ بِهِ^۹ اور رو سے زمین پر نور نبوت کے سوا اور

کوئی نور ایسا نہیں ہے جس سے روشنی
اخذ کی جاسکتی ہو۔

اسی لیے مدرسے میں پڑھائے جانے والے علوم کے لیے اصطلاح ”علوم ظاہر“ کی اور
خانقاہ میں دکھائے جانے والے عمل کے لیے ”علوم باطن“ کی استعمال ہوتی ہے۔ حضرت
نظام الدینؒ نے فرمایا کہ جب کوئی علم حاصل کرتا ہے تو اسے ایک شرف نصیب ہوتا ہے
اور عبادت کرتا ہے تو صلاح ملتی ہے۔ یہاں شیخ کی ضرورت ہے ”تاہر دورا بشکند
یعنی علم و عمل را از نظر او فرد آرد تا بمجب مبتلا نشود“

اس مدرسہ عشق میں داخلے کا اصطلاحی نام ’ارادت‘ یا بیعت ہے۔ اور
طالب علم کو ”مرید“ کہتے ہیں۔ ”بیعت“ ایک عام اصطلاح ہے۔ یہ ایک معاہدہ یا
اقرار ہے جو پیر کے ہاتھ پر ہوتا ہے مگر ”آن عہد بہ خداوند است“ اور یہ کسی بھی مقصد
کے لیے ہو سکتا ہے جیسے بیعت توبہ، بیعت جہاد، بیعت خلافت وغیرہ۔ مگر ارادت
بقول علامہ عبدالکریم قشیری (متوفی ۸۶۵ھ) نہوض القلب فی طلب اللہ (طلب
خدا میں دل کا بیدار ہونا ہے۔ اور اس کا مفہوم اتنا عام نہیں ہے۔ ”مرید“ کے معنی
ہیں ارادہ شیخ کو اپنا ارادہ بنالینے والا۔ اسے ”وحدت مطلب“ بھی کہتے ہیں۔ حافظ
نے کہا ہے :

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیرمناں گوید

کہ سالک بے خبر نبود زراہ درسم منزل لہا

یہاں نہ چون و چرا ہے، نہ منطوق اور استدلال بلکہ مکمل تسلیم اور سپردگی ہے کیونکہ محبت
ہی مایہ درویشی ہے اور محبت کا اقتضا متابعت کا ملہ ہے^{۱۰}۔

”ہرچہ پیر فرماید مرید را باید کہ ہاں بکند“^{۱۱} یعنی پیر کو اپنا حاکم مطلق بنا لیا
جائے۔ مگر ”سالک بے خبر نبود“ میں یہ نکتہ بھی پوشیدہ ہے کہ پیر کا حالتِ صحو میں

اور عالم شرع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ نامشروع باتوں کا حکم نہ دے۔^{۱۵} حضرت چراغ دہلیؒ نے بڑی قیمتی بات کہی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اگر طریقت سے کوئی ساقط ہوگا تو باسے شریعت میں رہے گا لیکن اگر شریعت سے بھی پانچ پھسلا تو اس کا ٹھکانا کہاں ہے؟ ایک شخص حضرت چراغ دہلیؒ کا مرید ہوا اور آپ سے وصیت طلب کی۔ فرمایا ”وصیت ہمیں است کہ انچہ خدا و رسول خدا منع کردہ است آں نہ کنی“^{۱۶}

ارادت دو طرح کی ہوتی ہے : ایک رسمی، دوسری حقیقی۔ رسمی تو یہ ہے کہ مرید کو نیک کاموں کی تلقین کر دی جائے، یا کچھ ادراد و وظائف بتا دیے جائیں وغیرہ اور حقیقی ارادت یہ ہے کہ مرید ہمہ وقت شیخ کی خدمت میں رہے یا شیخ اس کے ساتھ رہے۔^{۱۷} ”تصور شیخ“ کا جواز یہیں سے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ جہاں پیر جسمانی طور پر موجود نہ ہو وہاں اُسے ”روحانی“ طور پر شاہد سمجھا جائے۔ شیخ اپنے مرید کے احوال کی نگرانی کس طرح کرتا ہے اس کا ایک واقعہ فائدہ انفراد میں موجود ہے۔^{۱۸}

پیر کی ذمہ داری بھی کسی طرح کم نہیں ہے۔ اسے مرید کے اعمال کا نگران بنایا گیا ہے تو ”ہر چہ آں مرید کند فردا آن عمل در پلہ پیر او نہند“ (جو کچھ وہ کرتا ہے قیامت کے دن اس کا عمل پیر کے پلے میں رکھا جائے گا۔)

اسی ذمہ داری کی وجہ سے ارادت کا عالم ظاہر میں اور شیخ کا بقید حیات ہونا ضروری ہے۔ حضرت بابا فریدؒ لعل شکرؒ کے ایک صاحبزادے نے دہلی آکر حضرت خواجہ قطب الدین بختیارؒ کا کی علیہ الرحمۃ کے مزار سے بیعت کر لی تھی۔ بابا صاحبؒ کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے فرمایا کہ قطب صاحب میرے شیخ ہیں، ان کا احترام اور محبت بجا ہے مگر بیعت کا عالم ظاہر میں ہونا ضروری ہے۔ مزار سے نہیں ہو سکتی۔^{۱۹}

ارادت کا اظہار کرنے پر ایک انسان خانقاہی نظام تربیت سے متعلق ہو جاتا ہے۔ گویا اس نے ایک ایسی یونیورسٹی میں داخلہ لیا ہے جہاں کتابی علم نہیں بلکہ کتابی عمل پڑھایا بلکہ کر کے دکھایا جائے گا۔ اور اس نصاب کی تکمیل

کے بعد اُسے سند فراغ ملے گی جسے صوفیاء کی اصطلاح میں ”اجازت نامہ“ کہتے ہیں۔

یونیورسٹی میں آج بھی فارغ التحصیل طلبہ کو سند دیتے وقت گاؤن (Gown) اور ہڈ (Hood) پہنایا جاتا ہے۔ خانقاہ کا گاؤن خرقہ ہے اور ہڈ کلاہ نمہ^{۲۲} ! ”کلاہ چہار ترکی“ ہے۔ یہ گاؤن تو آج یونیورسٹیوں میں ہر سال لاکھوں طالب علم پہن کر سند لیتے ہیں مگر مشائخ کا خرقہ کتنی کڑی شرائط کے ساتھ ملتا تھا اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ بداؤں کے ایک شخص عزیز بشیر دہلی آئے۔ تاکہ قاضی حمید الدین ناگوری کے فرزند مولانا صاحب الدین ناگوری سے خرقہ حاصل کریں۔ یہاں حوض شمسی کو دیکھ کر انھوں نے کہا کہ بداؤں میں جو ”حوض ساغر“ ہے وہ اس سے بڑی ہے۔ اس وقت شیخ محمد کبیر بھی موجود تھے۔ انھوں نے مولانا صاحب الدین سے کہا کہ یہ شخص ”گزان گو“ ہے اسے خرقہ نہ دیا جائے^{۲۳}۔

چشتی ملفوظات میں بار بار اس کا اعادہ کیا گیا ہے کہ خرقہ ”پردہ پوشی“ کی علامت ہے جو حق تعالیٰ کی صفت ہے^{۲۴}۔ درویش کو اس صفت کی بہت ضرورت ہے کیونکہ وہ نفس اور قلب کے امراض کا طبیب ہوتا ہے۔ اُسے نفس کی بیماریوں کا اسی طرح علم ہوتا ہے جیسے امراض جسمانی کی کیفیت کا کسی معالج کو ہونا چاہیے۔

(ب) خانقاہی تربیت کا نصاب

اب نصاب تربیت ملاحظہ فرمائیے : یہ ایسے اصولوں پر بنایا گیا ہے کہ مرید کی شخصیت کو خاص نظم کے ساتھ تدریج تعمیر کرتا رہے۔ انسان کو ”جیوان ناطق“ کہا جاتا ہے اور اکثر حالات میں صرف ”نطق“ ہی اُسے حیوانوں سے ممتاز کرنے والا رہ گیا ہے۔ اگرچہ اس نطق سے بھی وہ وہ آفتیں آتی ہیں کہ ”در گفتن نمی آید.....“

(۱) نفس کشی | بہیمیت انسان کی جبلت ہے جو بدلتی نہیں پوشیدہ ضرور ہو جاتی ہے۔

اس پر تہذیب و شایستگی یا تصنع اور منافقت کے پردے پڑ جاتے ہیں، تہذیب بھی کیا ہے بقول برنارڈشا :

THE MORE YOU ARE ASHAMED OF DOING

A THING THE MORE YOU ARE CIVILIZED.

مگر جو ظلم اور ہیبت سرشت میں ہو وہ بار بار سر ضرور اٹھائے گی (بقول المتنبی) :

الظلم من شيم النفوس فان تحب

ذاعفة فلعللة لا يظلم

یعنی ظلم انسان کے خمیر میں شامل ہے اگر تم کسی کو عفت مآب دیکھو تو سمجھ لو کہ اس کے ساتھ ظلم نہ کرنے کی کوئی علت وابستہ ہے۔ وہ دُور ہو جائے گی تو یہ بھی ظلم کرے گا۔ آخری سند تو قرآن نے دے دی ہے : ظَلُمُوا جَهْلًا۔ دونوں صیغے مبالغے کے۔

جتنی نظام تربیت میں پہلا وار نفس پر ہوتا ہے جو ظلم اور تعدی، جہالت اور بربریت کا ممکن و مانع ہے۔ نفس کو جتنا زیادہ شکستہ اور مغلوب و مقہور کرنا ہو اتنی ہی کڑی ریاضتیں اور مجاہدے تجویز کیے جاتے ہیں کیونکہ اس طرح جو اخلاق پیدا کرنا مقصود ہے وہ کسب اور مجاہدہ سے ہی تعلق رکھتا ہے۔^{۲۵}

یہ اعتراض کہ اسلام میں ایسی ”تکلیف مالا یطاق“ نہیں ہے۔ درست ہے۔ سر اس کا وجہ نہیں ہے، رخصت ہے۔ نفس کشی کے لیے مجاہدہ کو کہیں حرام بھی نہیں کہا گیا ہے اور اس نفس کشی کا مقصد و غایت بھی اخلاق ذمہ سے طہارت حاصل کرنا ہے خواہ مخواہ جسمانی اذیتیں برداشت کرنا مقصود بالذات نہیں ہے۔^{۲۶} بلکہ حضرت چراغ دہلیؒ نے مجاہدات کا جواز بار بار قرآن شریف کی یہ آیت پڑھ کر ثابت کیا ہے :

وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْتِمُنَّ

سُبُلَنَا

صوفیاء اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ ”وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا“ شرط ہے اور لَنَهْتِمُنَّ

سُبُلْنَا اس کی جزا ہے۔ جزا بغیر شرط کے نہیں ہوتی لہذا ہدایت بے مجاہدہ نہیں مل سکتی۔
یہیں سے وسعت مشرب کا جواز بھی ملتا ہے کہ اس آیت میں ”سُبُلْنَا“ (ہمارے راستے)
کہا ہے ”سُبُلْنَا“ (ہمارا راستہ) نہیں کہا۔^{۲۸}

نفس کو مغلوب کرنے کے لیے سب سے زیادہ توجہ انکسار، فروتنی اور دوسروں کو
اپنے سے بہتر جاننے پر درکار ہے۔ تجرّد اگر نظام اخلاق میں کمزوری پیدا نہ کرے تو اس
کی اجازت دی گئی ہے^{۲۹} ورنہ تاہل کا حکم ہے۔ مگر اس بارے میں حضرت نظام الدین
اولیائے بڑا لطیف حکمت بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ صبر کے تین درجے ہیں ایک تو الصبر
عنہت — یعنی مجبور رہے اور صبر کرے۔ دوسرے الصبر علیہت یعنی شادی
کرے اور اہل دعیال سے جو سختیاں اور نامرضیات ظہور میں آئیں انہیں بھیلے تیسرے
(الصبر علی النار یعنی انہیں ایذا دے یا ان کے حقوق ادا نہ کرے تو نار جہنم پر
صبر کرے۔^{۳۰}

قلت طعام، قلت کلام، قلت منام اور قلّة الصبر مع الانام۔^{۳۱} یہ سلوک کے
چار بنیادی اصول ہیں۔ مگر وظیفہ رجولیت میں قلت کو صوفیائے مجاہدات میں شامل
نہیں کیا ہے۔ کیونکہ یہ نفس کو زیر کرنے کا ’غیر فطری‘ طریقہ ہوگا۔

مجاہدات سے نفس تابو میں آجائے تو سالک میں وہ قوت مدافعت بالکل نہیں
رہتی جو نفس کے مقابلے اور سکابرے میں نفس کو ابھارتی ہے اور برائی کو برائی سے ختم
کرنا چاہتی ہے۔ نہ وہ ”انانیت“ رہے گی جو دوسروں پر جارحانہ حملے کرتی ہے یا اور در
کالح خود پھیننا چاہتی ہے جس سے محروم و غل، حرص و ہوا اور کبر و حسد کے امراض پھیل
ہوتے ہیں۔ چنانچہ محبوب الہی نے فرمایا کہ جب کوئی ”نفس“ سے پیش آئے تو درویش
کو ”قلب“ سے پیش آنا چاہیے۔ کیونکہ نفس میں خصومت، غوغا اور فتنہ ہے اور قلہ
میں سکون و رضا اور ملاطفت۔ اس طرح نفس خود مغلوب ہو جائے گا۔^{۳۲} چراغ و
نے فرمایا: ”اگر ایشان جفا ہا می کنند شما درویشی کنید و خشنده باشید“^{۳۳} حضرت بابا فرید
قول ہے کہ کُشنده کُشنده باشد یعنی بھیلنے والا دشمن کو ختم کرنے والا ہوتا ہے۔^{۳۴}

نفس کی لگام ہاتھ میں آجائے تو سالک کے لیے دو تربیتی کورس ساتھ ساتھ چلتے ہیں : پہلا حسن معاملہ باخلق اور دوسرا ترک ماسوی اللہ^{۳۵} پہلے نصاب کا تعلق حقوق العباد کے پورا پورا ادا کرنے سے ہے اور دوسرے کا حقوق اللہ کی رعایت کرنے سے۔^{۳۶}

جنتی تعلیمات میں ان دونوں پہلوؤں کو مساوی اہمیت دی گئی ہے۔ ”حسن معاملہ باخلق“ کا اعلیٰ ترین معیار یہ ہے کہ اپنے دوستوں کے ساتھ تو سب ہی اچھا سلوک کرتے ہیں، دشمنوں سے بھی نیکی، نرمی اور رافت کا برتاؤ کیا جائے۔^{۳۷} چنانچہ حضرت نظام الدین اولیاء کو بابا صاحب نے پہلا سبق ہی دیا تھا کہ ”اپنے دشمنوں کو خوش کرنا چاہیے“ اور حضرت محبوب الہی اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے۔^{۳۸}

ہر کہ مارا یا رنجود ایزد اورا یار باد
و آنکہ مارا رنجو داد و رقتش بسیار باد
ہر کہ ادخارے نہد در راہ ما از دشمنی
ہر گھلے کن باغ عمرش بشگفت بے خار باد

حضرت چراغ دہلیؒ پر جب تراب قلندر نے حملہ کیا اور چاقو سے نوزخم جہم مبارک پر لگائے تو حجرے سے خون بہتا ہوا نالی کے راستے سے باہر جانے لگا تھا۔ آپؒ کو ہوش چھوٹ گیا۔ خدام نے دوڑ کر قلندر کو پکڑ لیا مگر اس سے پہلے کہ اسے کوئی سزا دیں حضرت چراغ دہلیؒ نے سختی سے تاکید کر دی کہ اسے کوئی تکلیف نہ دی جائے۔ میں نے اسے معاف کر دیا ہے۔ بلکہ اسے کچھ چاندی کے سکے بھی مرحمت فرمائے۔ اسی لیے کہہ جاتا ہے کہ ”مال صوفی سبیل اور اس کا خون مباح ہے“۔^{۳۹}

حضرت محبوب الہیؒ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ کچھ لوگ آپ کو برسر منبر بڑھاتے ہیں اور دوسرے مواقع پر بھی نہیں چوکتے۔ ہم سے یہ سنا نہیں جاتا۔ آپ فرمایا :

”من از ہمہ عفو کردم.... شمارا ہم می باید میں نے سب کو معاف کر دیا ہے..“

کہ عفو کنید... ۴۲۔ تمہیں بھی معاف کر دینا چاہیے۔

اور فرمایا کہ بڑا کہنا تو آسان ہے بڑا چاہنا اس سے بھی بدتر ہے اور عداوت کا علاج یہ تجربہ کیا کہ ایک فریق اپنا دل صاف کر لے دوسرے کا آزار خود کم ہو جائے گا۔ حضرت نے فرمایا کہ خلق سے معاملہ تین طرح کا ہوتا ہے، ایک تو وہ شخص ہے جس سے نہ نفع پہنچتا ہے نہ نقصان۔ یہ جمادات کے حکم میں ہے۔ دوسرا وہ ہے جس سے لوگوں کو نفع ہوتا ہے، نقصان نہیں ہوتا، مگر اس سے افضل وہ ہے جس سے نفع ہوتا ہے اور جب اُسے کوئی نقصان پہنچتا ہے تو وہ بدلہ نہیں لیتا۔ یہ درجہ صدیقیوں کا ہے۔ ۴۳۔

ظاہر ہے جہاں دشمنوں سے ایسا سلوک ہوگا وہاں دوستوں، عزیزوں اور رشتہ داروں کے حقوق کے ادا کرنے میں کیا کمی ہو سکتی ہے اور حقوق کو سمجھنے کا بہترین معیار یہ ہے کہ ”انچہ برخود روانداری بر غیرے روانداری“ یعنی کبھی بھول کر کسی سے نہ کر و سلوک ایسا کہ جو تم سے کوئی کرتا تمہیں ناگوار ہوتا

(۲) ترک دنیا | دوسرا نصاب ترک ماسوی اللہ کا ہے۔ جنتی بزرگ اپنے مریدوں کو داخل سلسلہ کرتے ہوئے بطور علامت ان کا سر منڈواتے تھے۔ ۴۵۔ یہ دنیا کی آلائش دور کرنے کی نشانی تھی۔ ۴۶۔ پھر اس کی آستینیں قطع کرتے تھے، یہ زہد کی علامت تھی۔ پھر انھیں کلاہ چہار ترک دی جاتی تھی، یہ چوگوشہ ٹوپی تھی جس کے چار زاویے یہ تھے: ترک دنیا، ترک عقبی، ترک مولیٰ، ترک ترک۔

ترک دنیا کا مفہوم بعد کو غلو کرنے والوں یا صوفیاء کے معاندوں نے کچھ کا کچھ کر دیا۔ یہ منفی اور فراوی رویہ نہیں تھا بلکہ اس کی اساس قرآن کے اس حکم پر ہے کہ ”انما الدنیا لہو و لعب“ لہو ہر اس شے کو کہتے ہیں جس میں انسان کھو جائے اور لعب بے نتیجہ کام، محض کھیل اور دل لگی۔ دنیا کی یہی دو خصوصیات ہیں کہ وہ خدا آخرت اور ایمان سے غافل کر دیتی ہے اور اس کی رنگینیوں میں انسان کھو جاتا ہے

یہ نفی اصطلاح میں ”حکمتِ خُضر“ ہوئی۔ جیسے شراب کے حرام ہونے کی علت سُکر ہے۔ وہ رفع ہو جائے تو حرمت خود بخود اٹھ جائے گی۔ اسی طرح دنیا کے مکروہ و مغموض ہونے کا سبب اس کا لہو و لعب ہونا ہے۔ اگر دنیا کی اس خصوصیت سے کوئی دامن بچا سکے تو اس کے لیے دنیا حلال ہے۔ یہی مولانا روم نے فرمایا ہے :

چیت دنیا از خدا غافل بدن

نے تماش و فقرہ و منہ زدن وزن

حضرت امام محمد باقرؑ نے بھی آیہ کریمہ فَن يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ کی تفسیر کرتے ہوئے ”طاغوت“ کے معنی یہ فرمائے کہ جو حق میں خدا سے غافل کرے وہ تمہارا طاغوت ہے۔^{۴۷}

صوفیائے چشتیہ^{۴۸} کے کلام میں دنیا کی مذمت اسی قدر ہے۔ یہ نہیں ہے کہ سالک شادی نہ کرے، صاحبِ اولاد نہ ہو، گھر بار کی ذمہ داریاں یا پیسے، حرفتیں اور دستکاریاں نہ ہوں یا دنیا سے جائز متاع ممنوع کر دیا ہو۔ بلکہ حضرت محبوب الہی کا ارشاد ہے : ترکِ دنیا یہ ہے کہ کھائے پیے، کھلائے پلائے، پہنے پہنائے، اپنی اور دوسروں کی ضروریات پر خرچ کرے۔ مگر جمع کر کے نہ رکھے۔ خرچ کا فائدہ منفعت للناس ہے اور یہی تصریفِ زَرِ CIRCULATION OF WEALTH کی تھیوری ہے۔ ”زہرِ نہادانِ چہرنگ و چہر زار“ جمع کرنے کے لیے پتھر اور سونا برابر ہیں کیونکہ منفعت للناس کا نہ ہونا دونوں میں مشترک ہو گیا۔ ترک کا مقصد ”حضورِ قلب“ کا حصول ہے۔^{۴۹}

ایک موقع پر حضرت محبوب الہیؑ نے فرمایا کہ دنیا تین طرح کی ہوتی ہے۔ ایک تو صورتِ بھی دنیا ہے معنا بھی (جیسے ضرورت سے زیادہ دولت) دوسری صورتِ و معنا دنیا نہیں ہے (مثلاً با اخلاص عبادت) اور تیسری صورتِ و معنا بھی نہیں ہے (جیسے ادائے حق زوج)۔^{۵۰}

لہذا مشائخِ چشت کے نزدیک ”ترکِ دنیا“ کا مفہوم یہ ہے کہ مال و دنیا سے محبت نہ ہو، نہ دنیا کمائے میں اتنا اندھا ہو جائے کہ حلال و حرام کی تمیز اٹھ جائے

حضرت چراغ دہلی نے فرمایا کہ علاقہ دنیا بقدر عرفان کم ہوتا ہے۔^{۵۴}
 حبّ مال سے آگے اور زیادہ دشوار منزل حبّ جاہ کی ہے۔ حدیث میں آیا ہے:
 أَخْشَوْ مَا يَخْرُجُ عَنْ رُؤُوسِ الصَّالِحِينَ سَبَّ سَائِرِ صَالِحِينَ کے داغ
 حبّ الجاہ سے حبّ جاہ کی بونگھتی ہے۔

جشتی صوفیاء کی خانقاہ میں لوگ کس طرح مساوات سے رہتے تھے اس کا اندازہ
 صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار حضرت نظام الدین پلنگ پر تشریف رکھتے
 تھے اور سب حاضرین فرش پر تھے۔ آپ نے معذرت پیش کی کہ میری ٹانگ میں درد ہے
 اس لیے فرش پر نہیں بیٹھ سکتا ہوں۔^{۵۵}

محبوب الہی نے فرمایا کہ دنیا دار تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جو دنیا کو
 دوست رکھتے ہیں اور ہمہ وقت اس کا ذکر کرتے ہیں۔ ایسے لوگ اکثریت میں ہیں۔ دوسرے
 وہ جو اسے دشمن سمجھتے ہیں اور دنیا کی مذمت کرتے رہتے ہیں یہ نسبت کم ہیں۔ تیسرا
 گروہ وہ ہے جو نہ دنیا کو دوست رکھتا ہے نہ دشمن۔ "اس قسم بہ از ہر دو قسم۔"^{۵۶}

یہ ایک طرح کی مثبت بے تعلقی ہے منفی رجحان یا فراد نہیں ہے۔^{۵۷} نہ یہ لنگوٹ
 باندھنے یا برہنہ رہنے کا نام ہے۔ ایک شخص کیتھول میں تارک دنیا تھا اور رنگارنگ رہتا
 تھا۔ حضرت محبوب الہی کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو آپ نے فرمایا:

اگر اورا پیرے بودے
 اگر کوئی اس کا پیر ہوتا تو اُسے ستر
 ستر عورت بفرمودے^{۵۸}
 عورت کا حکم دیتا۔

جب ترک دنیا کا یہ مقصود حاصل ہو جائے تو اگلی منزل "ترک عقی" کی
 ہے۔ یعنی عبادت و ریاضت یا حسن معاملات سے اجر و ثواب کا تصور اٹھ جائے
 بقول غالب:

طاعت میں تار ہے نہ نئے وانگیں کی لاگ

دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

خدا کی عبادت اس لیے کرنی چاہیے کہ وہ خالق ہے ہم مخلوق ہیں۔ وہ اللہ ہے

ہم عبد ہیں۔ حور و تصور کے لالچ یا منے و انگلیں کی لاگ میں نہیں؟۔ "ثواب" کا عقیدہ نیک کام کے درمیان سے اٹھ جائے تو اس کی جگہ "احساس فرض" آجائے گا۔ یعنی ایک تصور تو یہ ہے کہ بھوکے کو کھانا کھلانے سے ثواب ہوتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ ثواب ہونا نہ ہو یہ ایک اچھا کام ہے اور صاحب استطاعت پر فرض ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرے جذبے کی اخلاقی قیمت زیادہ ہے۔ ثواب کے تصور میں صرف انفرادی نجات ہے اور احساس فرض کے پیچھے پورے معاشرے کی فلاح کا عقیدہ ہے۔

ترک عقی کے مقام سے گزدر "ترک مولیٰ" کا مرتبہ ہے۔ یہ فنا کی منزل ہے اور یہاں سے وحدت الوجود کی تعبیریں شروع ہو جائیں گی۔ اور اس سے اگلی منزل "ترک ترک" کامل توحید ہے جو اضافات کے سقوط کا نام ہے۔ گویا ترک کی اضافت بھی ساقط ہو گئی۔

"ترک ترک" کے سوا ایک منزل "ترک اختیار" کی بھی ہے یعنی "با اختیار خود کارے نمی باید کرد"۔ یہ منزل رضا عبادت کی انتہائی غایت ہے۔ حضرت چراغ دہلی نے آیت قرآن **إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَّهُمُ الْجَنَّةَ** کی تفسیر میں ایک عجیب نکتہ بیان کیا کہ خدا نے نفس کو جنت کے بدلے خریدنے کا وعدہ کیا ہے۔ بیچنے والے کے لیے اس شے کی "ملکیت" ضروری ہے جسے وہ فروخت کر رہا ہے۔ اس لیے نفس کو مجاہدہ کے ذریعہ "قابو" میں لانا ضروری ہے۔ یہی نفس کشی کا فلسفہ ہے۔^{۲۱}

(باقی)

حوالہ جات :

- ۱۔ صوفیائے کرام کے اصول تربیت پر متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ امام غزالی کی تصانیف کے علاوہ مرصاد العباد، کشف المحجوب اور عوارف المعارف چھٹی ساتویں صدی ہجری میں بہت مقبول تھیں۔ بعد کے زمانے میں بھی ان کتابوں کو نصاب کے طور پر پڑھایا گیا ہے۔ سلسلہ حقیقہ نظامیہ

۱۰۔ نوآمد الفواد : ۳۹ - سبع سنابل : ۴۷
 ایضاً : ۱۰۱ - نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۱۱۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۲۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۳۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۱۴۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۵۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۶۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۱۷۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۸۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۱۹۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۲۰۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۲۱۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۲۲۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۲۳۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۲۴۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۲۵۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۲۶۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۲۷۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۲۸۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۲۹۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷
 ۳۰۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۳۱۔ نوآمد الفواد : ۱۰۱ - سبع سنابل : ۴۷

۳۲۔ نوامد الفواد : ۲۱۳ - خیر المجالس : ۵۹

۳۳۔ خیر المجالس : ۱۷۷

۳۴۔ نوامد الفواد : ۲۱۶

۳۵۔ خیر المجالس : ۲۵

۳۶۔ چشتی صوفیا کا خیال ہے کہ اعمال دو طرح کے ہیں۔ عمل باجوارح اور عمل بالقلب۔ پہلی قسم کے اعمال حقوق العباد پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دوسری شق کے حقوق اللہ پر۔ اعمال قلبی کی نگرانی کے لیے ”مراقبہ“ تجویز کیا جاتا ہے۔ (خیر المجالس : ۵۷)۔ اس کا حاصل تہ ہے کہ خدا کو حاضر و ناظر سمجھا جائے۔ اعبداً ربک کا فاک تراہ وان لم تکن تراہ فانتہ یراک۔ خدا کی عبادت اس طرح کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو اور یہ نہ ہو سکے تو کم از کم اتنا سمجھو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ اس کیفیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ”احسان“ فرمایا تھا جو تصوف ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے مقصود قلب کی نگرانی ہے تاکہ وہ ”قلب سلیم“ بن سکے کیونکہ قرآن میں کہا گیا ہے کہ یوم حساب میں ”قلب سلیم“ کے سوا کچھ کام نہ آئے گا ”یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتى اللہ بقلب سلیم“ (درر نظامیہ : ۲۰)

۳۷۔ نوامد الفواد : ۲۲۰

۳۸۔ نوامد الفواد : ۲۳۹ - درر نظامیہ : ۵۸

۳۹۔ نوامد الفواد : ۱۴۸ - درر نظامیہ (باب ۲۳) : ۲۰۰ میں ان اشعار کو حضرت شیخ ابوسعید ابراہیم خیر کا نتیجہ فکر بتایا گیا ہے۔ مگر آقائی سعید نفیسی نے ایک مضمون میں جو مجلہ دانشکدہ ادبیات، تہران میں شائع ہوا تھا انھیں شیخ سیف الدین باخرزی کی تصنیف بتایا ہے۔

۴۰۔ خیر المجالس (ضمیمہ) : ۲۸۶

۴۱۔ کشف المحجوب (اُردو ترجمہ) : ۲۹۴

۴۲۔ نوامد الفواد : ۱۶۲ - ۱۶۳

۴۳۔ فوائد الفواد : ۲۰۳ نیز ۴۱۹ تا ۴۲۱

۴۴۔ سیرالادلیا : ۳۲۵ ”راہ تصوف راہ صدق است : صدق و اخلاص می باید کرد۔“
خیرالمجالس : ۱۳۸ نیز ۱۴۱۔ ایک اور موقع پر فرمایا کہ صدق زیادہ ہو تو قلیل عمل بھی کافی ہے۔ کثرت نوافل سے بہتر یہ ہے کہ حضوری حاصل ہو۔ خیرالمجالس : ۱۹۸ نیز
در نظامیہ (باب ۵) : ۶۲

۴۵۔ در نظامیہ : ۳۶ - ۳۷

۴۶۔ خیرالمجالس : ۶۵ - ۶۶

۴۷۔ کشف المحجوب (اردو ترجمہ) : ۸۹

۴۸۔ حضرت چراغ دہلی نے فرمایا : در ہر کارے کہ ہستی می باش۔ فرمان دہی و شغل دنیا کی کن۔
امامی باید کہ زبان تو یک زبان از ذکر خداے تعالیٰ خالی نباشد۔۔۔“ (خیرالمجالس : ۱۲۲)
اس سلسلے میں حضرت چراغ دہلی نے شیخ ابوسعید ابوالخیر کی امارت کا قصہ سنایا جن کے خیمے
میں سونے کی میخیں دیکھ کر کسی نے اعتراض کیا تو انھوں نے کہا تھا کہ ”میخ ہاے زریں در دل
نہ زدہ ایم در گل زدہ ایم“ (خیرالمجالس : ۲۱۳)

۴۹۔ زراعت اور تجارت کو بہترین کسب فرمایا ہے (خیرالمجالس : ۲۷۷) اور نوکری کے لیے
بھی یہ حکم ہے کہ ”چاکری حجاب نیست“ (خیرالمجالس : ۲۴۳)

۵۰۔ فوائد الفواد : ۱۲ نیز ۱۲۲ - ۱۲۱۔ حضرت نظام الدین کو نصف تنکہ (اس عہد کا سکہ) بھی اپنے
پاس ایک رات بکھنا ناگوار ہوتا تھا اور فرماتے تھے کہ یا اللہ کب صبح ہوگی جو میں اسے خرچ
کردوں۔ (فوائد الفواد : ۸۳)

۵۱۔ فوائد الفواد : ۳۲۰

۵۲۔ خیرالمجالس : ۲۵۲

۵۳۔ فوائد الفواد : ۲۲۲

۵۴۔ خیرالمجالس : ۱۸۸

۵۵۔ ایضاً : ۸۴

۵۶۔ فوائد الغواد : ۲۲۷

۵۷۔ ایضاً : ۳۱۸

۵۸۔ تعلق بکعب مانع توکل نیست۔ خیرالمجالس : ۵۶

۵۹۔ فوائد الغواد : ۳۱۹

۶۰۔ حضرت چراغ دہلی نے فرمایا کہ اگر نہ دنیا خواستہ نہ حور و قصور خواستہ۔ چہ خواستہ؟ تقای
ذات پاک حق تعالیٰ خواستہ فردا در مشاہدات حضرت عزت باشد (خیرالمجالس : ۳۲)۔ اور
فرمایا کہ "اول مجاہدہ بعد ازاں مشاہدہ" (خیرالمجالس : ۱۵۰)۔ اگر مطلوب کی قدر معلوم ہو
تو سخت سے سخت مجاہدہ بھی آسان نظر آتا ہے۔ (خیرالمجالس : ۱۵۳)

۶۱۔ فوائد الغواد : ۲۰

۶۲۔ خیرالمجالس : ۲۵۸

تبصرہ

دریائے کابل سے دریائے یرموک تک

انس : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

نامی : مجلس تحقیقات و نشریات اسلام - پوسٹ بکس ۱۱۹ لکھنؤ

صفحات : ۳۰۴ - کتابت طباعت بہتر

قیمت : ۱۴ روپے

رابطہ عالم اسلامی سے ہمارے قارئین واقف ہوں گے۔ یہ دنیا کے مسلمانوں سے رابطہ رکھنے کی غرض سے سعودی عرب میں عرصہ سے قائم ہے۔ مکہ معظمہ سارے مسلمانوں کا قبلہ اور روحانی مرکز ہے۔ اس بنا پر اس کا صدر دفتر وہیں قائم کیا گیا ہے۔ اس انجمن میں ساری دنیا کے مسلمانوں کے نمائندے شامل ہیں جو عموماً موسم حج میں مجتمع ہوتے ہیں اور حالات و مسائل سے واقفیت حاصل کرتے ہیں اور حسب ضرورت مناسب تجاویز منظور کرتے ہیں اور مناسب پروگرام مرتب کرتے ہیں۔ ہندوستان سے مولانا ابوالحسن علی اور مولانا محمد منظور نعمانی اس کے رکن ہیں۔

رابطہ کی طرف سے کبھی کبھی دنیا کے مختلف ملکوں میں وفد بھی بھیجے جاتے ہیں تاکہ وہاں کے حالات سے براہ راست واقفیت ہو سکے اور ان ممالک کے اداروں اور

رہنماؤں سے ملاقات ہو اور باہم تبادلہ خیالات کا موقع ملے۔

۱۹۷۲ء میں رابطہ نے کئی وفد مرتب کیے اور دنیا کے پانچوں براعظموں میں بھیجے۔ ان میں سے ایک وفد کے صدر مولانا سید ابوالحسن علی صاحب بھی تھے۔ اس وفد کے ذمہ افغانستان، ایران، شام، اردن، لبنان، و عراق کا دورہ تھا۔ اس سفر کا سلسلہ ۲۷ جون سے ۲۰ اگست ۱۹۷۳ء تک جاری رہا۔ اس سفر میں ان مالک کے بڑے بڑے شہروں میں جانا ہوا۔ وہاں کے تاریخی مقامات بھی دیکھے اور تہذیبی مرکزوں کا بھی مشاہدہ کیا اور علمی اور ثقافتی اداروں کو بھی دیکھا۔ وفد کے اعزاز میں سرکاری اور نیم سرکاری سطح پر بھی اجتماعات ہوئے اور عوام و خواہش نے بھی پذیرائی کی مصنف نے ان اجتماعات میں تقریریں بھی کیں۔ دوسروں کے خیالات سننے اور اپنے تاثرات سے انھیں واقف کیا اور دورہ ختم کرنے کے بعد حاصل شدہ معلومات اور تاثرات کو قلمبند کر لیا تاکہ رابطہ کے ارکان اس سے واقف ہو سکیں۔ بعد کو نظر ثانی اور تاریخی واقعات اور تازہ حالات کے اضافے کے ساتھ اسے شائع کر دیا۔ پہلا ایڈیشن جون ۱۹۷۴ء میں عربی میں ترکی کے دارالسلطنت انگورہ سے شائع ہوا اس کے ڈیڑھ ماہ بعد اس کا اردو ترجمہ انھن کے ادارہ تحقیقات و نشریات اسلام نے شائع کیا۔ ترجمہ مصنف کے تین شاگردوں مولوی محمد نور عظیم ندوی، مولوی نذرا حفیظ ندوی اور مولوی محمد اجمل اصلاحی ندوی نے کیا ہے۔ افغانستان کے سفر نامہ کا ترجمہ مولوی نور عظیم کے قلم سے ہے۔ اور ایران کا مولوی نذرا حفیظ کا کیا ہوا۔ باقی حصے سب مولوی محمد اجمل کے ترجمہ کردہ ہیں۔ جابجا حسب ضرورت حواشی بھی دے دیے ہیں تاکہ اشخاص مقامات اور اداروں کا تعارف ہو جائے۔ ان ترجموں پر خود مصنف نے مزید نظر بھی ڈال لی ہے اور حسب ضرورت عبارت میں رد و بدل اور حذف و اضافہ کر دیا ہے آخر میں مفصل اندکس بھی شامل کر دیا ہے تاکہ قارئین کو مزاحمت میں آسانی ہو۔

وفود کیوں بھی حالات کے پورے مشاہدے کا موقع نہیں ملتا ہے۔ چند دن کے قیام میں نہ ہر جگہ پہنچا جاسکتا ہے نہ ہر نقطہ خیال کے نمائندوں سے ملاقات ممکن ہوتی ہے نہ تعلیمی اور ثقافتی مراکز پر پوری نظر ہو سکتی ہے پھر جب سفر کے مراحل متعاقب

حکومتوں کی رہنمائی میں طے ہوں تو اور بھی مشکل ہوتی ہے پھر جہاں بادشاہوں اور
ڈاکٹروں کا راج ہو وہاں تو ان کی نظر سے بچ کر کچھ دیکھنا اور سمجھنا بے حد دشوار ہے
اس سفرنامہ کے مطالعہ سے قارئین کرام کو خود اس کا اندازہ ہوگا لیکن پھر بھی مصنف
کی بصیرت نے ان دبیز پردوں سے گزر کر دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش ضرور کی ہے
امید ہے کہ اس سفرنامے کے مطالعے سے پڑھنے والوں کو ان ممالک کے حالات
سے ایک حد تک واقفیت ہوگی اور سطح کے نیچے کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہو جائے گا
تقریروں کی طوالت ممکن ہے بس جگہ طبیعت پر گراں ہو مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ
مصنف محض مورخ اور اخبار نویس نہیں ہیں بلکہ کچھ اپنے اذکار و خیالات رکھتے ہیں
اور چاہتے ہیں کہ ان کا نقطہ نظر ذہن نشین ہو جائے۔
(مولانا عبد السلام قدوائی)

رسالۃ التوحید

مترجم: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ناشر: مکتبہ یحییوہ سہارن پور

ضخامت: ۱۶۰ صفحات

کاغذ و کتابت بہتر۔ قیمت درج نہیں ہے۔

مولانا محمد اسماعیل بن عبد الغنی دہلوی شہید بالا کوٹ کی کتاب تقریرۃ الامیان
اُردو کی مشہور کتاب ہے۔ شاہ محمد اسماعیل شاہ ولی اللہ کے پوتے اور سید احمد شہید
کے خلیفہ تھے انھوں نے شرک و بدعت اور مشرکانہ مراسم کی تردید میں یہ کتاب
لکھی تھی۔ اُردو میں اس کتاب کے سیکڑوں ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور اس کی تنقید و
تعریف میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اس لیے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہیں ہے
پیش نظر کتاب اسی کا عربی ترجمہ ہے جو عرب ممالک کے باشندوں کے لیے لکھا گیا ہے

کتاب کے شروع میں مترجم نے مصنف کے حالات اور ان کی تصانیف اور کاموں کا تعارف کرایا ہے۔ ترجمہ کی خوبی، عربی کی فصاحت اور طرز بیان کی روانی کے باوجود میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مولانا ابوالحسن علی کا نام اس کی خوبی کی ضمانت ہے ترجمہ مولانا محمد زکریا کاندھلوی سابق شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کی خواہش اور فرمایش پر کیا گیا ہے اور انھیں کی توجہ سے مکتبہ یحییٰ سے شائع کیا گیا ہے۔
(مولانا عبدالسلام قدوائی)

اسلام اور غیر اسلامی تہذیب

ایش : علامہ ابن تیمیہ

ترجمہ : مولوی شمس تبریز خاں

ناشر : ادارہ تحقیقات و نشریات اسلام۔ پوسٹ بکس ۱۱۹ لکھنؤ

صفحات : ۱۸۸ - کاغذ و طباعت بہتر

قیمت : ۹ روپے

انتقاء الصراط المستقیم علامہ ابن تیمیہ کی مشہور کتاب ہے پیش نظر کتاب اسی کا ملخص ترجمہ ہے۔ بہت عرصہ ہوا مولوی عبدالرزاق خاں طبع آبادی نے بھی صراط مستقیم کے نام سے اس کا خلاصہ اردو میں کیا تھا۔ اب یہ کتاب سے وہ ترجمہ نایاب تھا۔ مولوی شمس تبریز نے عربی کتاب کو سامنے رکھ کر اس کے تمام اہم مباحث کا اردو میں خلاصہ کیا ہے۔ جابجا حسب ضرورت وضاحت کے لیے حواشی بھی لکھ دیے ہیں تاکہ مطلب زیادہ واضح ہو جائے۔

اس کتاب میں اسلامی تہذیب کے تمام گوشوں کو نمایاں کیا گیا ہے اور جہاں جہاں ادب و رسوم میں اسلامی روایات سے تصادم ہوتا ہے۔ ان کی نشاندہی کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ دوسرے تمدنوں اور تہذیبوں سے کس حد تک

متفادہ جائز ہے اور کس حد تک اجتناب ضروری ہے۔ رواداری اور لمطف و ارات کے کیا حدود ہیں۔ اس میں رہبانیت کی تردید بھی کی گئی ہے اور دینی غلو کی جی غلطی واضح کی گئی ہے۔ بدعات وغیرہ شرعی مراسم کے نقصانات بتلائے گئے ہیں۔ قبر پرستی، بزرگ پرستی، سحر و طلسمات اور تشبہ غیر اسلامی وغیرہ مسائل و معاملات کے بارے میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب کے شروع میں مولانا سید ابوالحسن علی کے قلم سے چار صفحوں کا پیش لفظ ہے جس میں مصنف اور کتاب کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ اس کے بعد خود مترجم مولوی شمس تبریز خاں نے کتاب اور ترجمہ کے بارے میں ضروری اشارات کیے ہیں۔ ضروری نہیں کہ مصنف کے تمام خیالات سے ہر قاری کو اتفاق ہو لیکن ان کی وسعت نظر، فکر عمیق اور دقیق حکمت ہی ناقابل انکار ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے زمانے کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور اس کی روشنی میں انھیں جو افراط و تفریط نظر آئی اس کی جانب اخلاص و دلسوزی کے ساتھ توجہ دلائی ہے۔ عنوانات کے بہت سے ذیلی مباحث اور بحثرت سمجھتے ان کے قلم سے ایسے نکل گئے ہیں جو ان کی وسعت معلوم اور دقیق نظر کا پتہ دیتے ہیں۔ اس کتاب سے تفسیر و حدیث اور فقہ و کلام کے مباحث کے علاوہ اس زمانہ کی مسلم سوسائٹی کے ذہنی و فکری اور تہذیبی و ثقافتی حالات بھی معلوم ہو جاتے ہیں اور علامہ کے خیالات کا پس منظر سامنے آ جاتا ہے۔ مطالعے کے وقت اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو مسائل کو سمجھنا آسان ہوگا اور دوسرے زمانے اور دوسرے ماحول میں ان کے انطباق اور عدم انطباق کا زیادہ صحیح اندازہ ہو سکے گا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

اسلامی بینک

تصنیف : محمد باقر الصدر

ترجمہ : سید ذی شان حیدر جواد

ناشر : جمالی پبلی کیشن - ۵ جیل روڈ نارتھ - عمرکھاڑی - کراچی - ۲۰۸ - قیمت تیس روپے

بڑی تقطیع ، آفٹ طباعت - عمدہ سفید کاغذ - صفحات ۲۰۸ - قیمت تیس روپے

مطبوعہ جون ۱۹۷۲ء

یہ مصنف کی عربی کتاب "البنک الاربوی فی الاسلام" کا اردو ترجمہ ہے جو پہلے کویت میں شائع ہوئی تھی۔ کویت میں کچھ لوگ ایک ایسی بینکنگ کمپنی قائم کرنا چاہتے تھے جو سود کے بغیر عوام کی بچتوں کے نفع آدر استعمال کا اہتمام کر کے ان کو پہنچا سکے۔ بیت التمويل الكويتی کی اس اسکیم کے مجوزین نے متعدد علماء کو ایک سو ارسال کیا تھا۔ باقر الصدر کی کتاب اسی سوالنامے کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ چنانچہ مصنف نے بجائے یہ واضح کرنے کے کہ ایک اسلامی معاشرے میں جہاں معیشت تنظیم سود سے پاک ہوگی بینکوں کی تنظیم کن اصولوں پر عمل میں آسکے گی، یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ موجودہ معاشرے میں ایک غیر سودی بینک کس طرح قائم کیا جاسکتا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ایک موقف اس شخص کا ہے جو غیر سودی بینک کے خطوط کو پوری زندگی اور پورے سماج کے خطوط زندگی کے ضمن میں مقرر کرنا چاہتا ہے۔ اس نے پورے نظام حیات کی قیادت سنبھال لی ہے اور زندگی کے ہر شعبہ پر قبضہ کر لیا ہے۔ اب زندگی کے مختلف اسلامی شعبوں کے ذیل میں بینک کا بھی غیر سودی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے۔ اس کے یہاں سماج بھی اسلامی

دوسرا موقف اس شخص کا ہے جو غیر سودی بینک تو قائم کرنا چاہتا ہے لیکن پورے سماج کے قانون سے الگ !

اس کے ہاتھ میں سماج کا کوئی شعبہ اور کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے اسی فاسد معاشرے اور غیر اسلامی اجتماع میں زندگی گزارنا ہے اور اسی ماحول میں بینک قائم کرنا ہے جہاں بینک اور غیر بینک ہر مقام پر سودی کاروبار چل رہا ہے اور سرمایہ دارانہ نظام، معاشیات، انکار، اخلاق بلکہ ہر شعبہ زندگی پر چھایا ہوا ہے۔" (ص ۵۶)

"غیر سودی بینک کے فارمولے کے بارے میں ہماری گفتگو دوسرے موقف کے تحت ہوگی۔" (ص ۵۹)

مصنف کی اس صراحت کو سامنے رکھنا اس کتاب کی اصل نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مترجم نے اس نکتے کو پوری طرح ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اپنے مقدمے میں انھوں نے کتاب کا تعارف اس طرح کر دیا ہے کہ اس میں اسلامی اصولوں کی روشنی میں بینکوں کی نئی تنظیم کا نقشہ پیش کیا گیا ہے (ص ۱۰) جب کہ مصنف نے یہ کتاب ایک محدود تر مقصد کے لیے لکھی ہے اور یہ واضح کر دیا ہے کہ :

"ظاہر ہے کہ اگر ہم پہلے موقف میں ہوتے اور سماج ہمارے اختیار میں ہوتا تو ہمارا انداز ہی کچھ اور ہوتا۔ لیکن موجودہ صورت حال میں ہمارا فرض ہے کہ غیر سودی بینک کی معقول شرعی صورت کی جستجو کریں۔" (ص ۵۹)

وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ :

"سارا مسئلہ غیر سودی بینک کی تشکیل اور اس کے اصول کی تحقیق و تفتیش کا نہیں ہے، اس سے بالاتر مسئلہ ایسے حالات کے پیدا کرنے کا ہے جو موجودہ نظام سے ٹکراؤ نہ پیدا ہونے دیں۔" (ص ۵۹)

کتاب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے تجویز کردہ نقشہ پر اس بات کا بہت گہرا اثر پڑا ہے کہ وہ دوسرے تمام بینکوں اور پورے مالی نظام کو، نیز معیشت

معاشرت کو موجودہ صورت حال کے مطابق قائم فرض کر کے آگے بڑھے ہیں۔ اگر ان کا موضوع تحقیق "اسلامی معیشت میں بینکوں کی تنظیم" ہوتا تو ان کا تجویز کردہ نقشہ اس سے بہت مختلف ہوتا جو اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس محدود مقصد کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے اس کے لیے اس کی افادیت جو بھی ہو، مگر اسلامی نظام بینک کاری پر تیس سال سے غور و بحث کا جو سلسلہ جاری ہے اس کے سیاق میں اس کی افادیت توقع سے کم ہے۔

چونکہ مصنف نے صرف ایک غیر سودی بینک کی تنظیم کو موضوع بنایا ہے نہ کہ غیر سودی نظام بینک کاری، کو اس لیے بہت سے اہم موضوعات سے، مثلاً "گریڈ کنٹرول" مرکزی بینک کے اعمال، حکومت اور صارفین کے لیے غیر سودی قرضوں اور مالیات کی فراہمی وغیرہ جیسے موضوعات پر کوئی گفتگو نہیں کی ہے۔

مصنف نے اس بات کو بھی بڑی اہمیت دی ہے کہ سودی بینکوں کی موجودگی میں ایک غیر سودی بینک کو کامیابی کے ساتھ چلانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ سودی بینکوں کی طرح غیر سودی بینک بھی اپنے کھاتہ داروں کو ان کی جمع کردہ رقم کی بحفاظت واپسی کی ضمانت دے۔ ان کی اس رائے نے ان کے تجویز کردہ نقشے پر فیصلہ کن اثر ڈالا ہے۔ انھوں نے کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان معاملہ کو مضاربیت کا معاملہ نہیں قرار دیا ہے کیونکہ مضاربیت میں مال دینے والے کو مال کی بحفاظت واپسی کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ انھوں نے بینک کو کھاتہ داروں کا ایجنٹ (وکیل) قرار دیا ہے۔ اصل معاملہ کھاتہ داروں اور ان کا ردباری افراد کے درمیان متصور ہوگا جن کو بینک نفع آور کاروبار کے لیے رقم فراہم کرے گا۔ یہ معاملہ مضاربیت قرار پائے گا۔ بینک کی حیثیت درمیانی واسطہ اور ایجنٹ کی ہوگی۔

یہ موقف اختیار کرنے کے بعد مصنف کو بینک کو ملنے والے حصہ نفع کے قہمی جواز پر بحث کرنی پڑی کیونکہ :

"غیر سودی بینک کے لیے جو بھی فیصد حصہ مقرر کیا گیا ہے اس کی بنیاد

مضارب نہیں۔ مضارب صرف عامل کو حصہ دلواسکتا ہے اور اس کا قانون یہ ہے کہ سارا فائدہ مالک کی ملکیت ہوگا۔ اس کے بعد عامل کا فیصدی حصہ نکال لیا جائے گا۔ بینک نہ مالک ہے اور نہ عامل۔ اس کے حصہ کے لیے دوسرا جواز تلاش کرنا پڑے گا۔“ (ص ۱۸۷)

یہ جواز جمالہ کے طور پر اجرت کی صورت میں تلاش کیا گیا ہے جس کی تشریح صفحات ۸۳-۸۷ پر کی گئی ہے اور فقہی جواز ضمیمہ نمبر ۳ (صفحات ۱۸۷-۱۸۹) میں واضح کیا گیا ہے اس موقف پر ہم آپندہ تبصرہ کریں گے۔ اس سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ اجمال کے ساتھ مصنف کا تجویز کردہ نقشہ بینک کاری پیش کر دیا جائے۔

بینک کا سرمایہ دو طرح کا ہوگا۔ وہ ابتدائی سرمایہ جس کی بنیاد پر بینک قائم ہوتا ہے اور وہ امانتیں جو بینک کے حوالے کی جاتی ہیں (ص ۶۷)۔ بینک کا اصل کام اصحاب مال اور اصحاب عمل کے درمیان مضاربت کے معاہدے میں ایک درمیانی واسطہ (وکیل یا ایجنٹ) کی خدمات انجام دینا ہے (ص ۷۲-۷۳)۔ امانتیں دو قسم کی ہوں گی ثابت (FIXED DEPOSIT) اور متحرک (CURRENT ACCOUNT)۔ کاروبار بینک کاری میں اصل اہمیت ثابت امانتوں کو حاصل ہے۔ ثابت امانتوں میں جمع کی جانے والی رقم کو کم سے کم چھ مہینے کے لیے جمع کیا جانا چاہیے (ص ۷۳)۔ ثابت امانت رکھنے والے کو بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ بھی رکھنا ہوگا (ص ۷۳)۔ ثابت کھاتہ میں رقم جمع کرنے والوں کو چھ مہینے بعد کسی وقت بھی اپنی رقم واپس طلب کر لینے کا اختیار ہوگا (ص ۸۰)۔ اصحاب مال اور بینک کے درمیان یہ معاہدہ ہوگا کہ وہ ان کے مال کو کاروبار میں استعمال کرنے سے جو نفع حاصل کرے گا اس کا ایک مقررہ فی صد حصہ انھیں دے گا (ص ۷۷)۔ البتہ سودی بینکوں کے ساتھ کامیاب مقابلہ کرنے کے لیے مناسب ہوگا کہ ”اس بینک میں ملنے والی فیصدی منفعت کو سودی بینکوں کے انٹرسٹ سے کم نہیں ہونا چاہیے۔“

”اس پیشکش کا ذریعہ یہ ہے کہ پہلے تجنیسی طور پر یہ اندازہ لگایا جائے کہ موجودہ حالات میں تجارت کی شرح منفعت کیا ہوا کرتی ہے۔ اس

کے بعد اصحاب مال کے پورے مال کو پورے سرمایے کی طرف نسبت کر کے فیصدی کے حساب سے ان کے فائدہ کا اندازہ لگا لیا جائے اور انھیں اتنی مقدار میں فائدہ بتایا جائے جو سودی بینک کے انٹرسٹ سے کم نہ ہو۔ (ص ۷۸)

مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ نفع کے اس شرح کو سود سے زیادہ ہونا چاہیے۔ ورنہ اگر شرح منفعت برابر بھی ہوئی تو غیر سودی بینک کی کامیابی کا کوئی امکان نہیں ہے۔ (ص ۷۹)

بینک اپنے کھاتہ داروں کے جمع کیے ہوئے سرمایہ کو نفع آدر کار و بار کے لیے بطور مضاربت کار و باری فریقوں کو دے گا۔ ساتھ ہی بینک اپنے اصل (ابتدائی) سرمایہ کو بھی مضاربت کے اصول پر کار و باری فریقوں کو دے گا۔ متحرک امانتوں کو بینک بطور قرض کھاتہ داروں سے لے گا جنھیں کسی وقت بھی ان کو واپس طلب کر لینے کا اختیار ہوگا۔ ان امانتوں کے ایک حصے کو بھی بینک اپنے سرمایہ کے ساتھ مضاربت کے اصول پر کار و باری فریقوں کو دینے کے لیے استعمال کرے گا (ص ۸۰) کار و باری فریقوں سے بینک ان کے کار و بار میں ہونے والے نفع کا ایک مقررہ فی صد حصہ وصول کرے گا (ص ۸۱) ثابت کھاتہ داروں کے سرمایہ پر حاصل ہونے والا نفع کھاتہ داروں کے لیے ہوگا، البتہ درمیانی ایجنٹ کی حیثیت سے بینک کھاتہ داروں سے حق المحنت وصول کرے گا (ص ۸۲) اس کے علاوہ وہ کار و باری فریقوں سے ان کے نفع کا ایک حصہ بھی بطور اجرت وصول کرے گا (ص ۸۲) البتہ اگر کار و بار میں نفع نہ ہو تو بینک کو کار و باری فریقوں سے کوئی اجرت نہیں مل سکے گی (ص ۸۶) بینک کی مجموعی آمدنی اس کے اپنے سرمایہ پر کار و باری فریقوں سے حاصل ہوئے حصہ نفع نیز ان اجرتوں پر مشتمل ہرگز جوہ ثابت کھاتہ داروں اور کار و باری فریقوں سے ایجنٹ کے حق المحنت کے طور پر وصول کر سکے گا (ص ۸۲-۸۳)

مصنف نے "منافع دریافت کرنے کے ذرائع اور تقسیم کا طریقہ" تفصیل سے

یا ہے (ص ۹۱-۹۲)۔ دشواری اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ بینک کا درجہ ہر
 سرمایہ مختلف مدتوں میں تکمیل پانے والے کاروباروں میں لگا ہوا ہوگا اور کسی ایک
 رتبہ پر ان تمام کاروباروں کا میرزائیہ نفع و نقصان معلوم کرنا دشوار ہوگا۔ اس
 دشواری کا ایک حل یہ تجویز کیا گیا ہے کہ ابتدائی منافع کا ایک تخمینہ قائم کر لیا جائے،
 پھر حساب فقہی کے موقع پر ٹھیک حساب کے مطابق تقسیم مکمل کر لی جائے۔ دوسرا
 حل یہ ہو سکتا ہے کہ ”صاحب مال آئندہ سال ظاہر ہونے والے منافع کا تخمینہ لگا کر
 بینک سے اس مقدار پر مصالحت کر لے اور حسب مصالحت اپنا حصہ لے کر الگ
 ہو جائے۔۔۔۔۔ بینک کے لیے یہ بھی ممکن ہے کہ آفاذ کار ہی سے مصالحت کی
 قیمت مقرر کر دے اور ارباب ثروت کو بتا دے کہ درمیان سال منفعت کا حساب
 کرنے پر ان سے فلاں مقدار کے لحاظ سے مصالحت کی جائے گی“ (ص ۹۳)

ایک اور دشواری اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ مختلف سرمائے مختلف اوقات
 میں کاروبار میں لگائے جاسکیں گے۔ ایسی صورت میں یہ مناسب نہیں ہوگا کہ ”روز اول
 سے روز آخر تک گزرنے والے ہر زمانے کو ہر امانت کے حق میں حساب کر لیا جائے۔
 جیسا کہ سودی بینکوں میں ہوتا ہے“ کیونکہ ”اسلامی مضاربہ کا تصور یہ ہے کہ فائدہ

مال کے صرف ہونے اور اس سے کاروبار کیے جانے سے ظاہر ہو“ (ص ۹۴)
 اس دشواری کے حل کے لیے یہ فارمولہ تجویز کیا گیا ہے کہ ”بینک روز اول سے یہ سطرے
 کر دے کہ میرے خزانے میں جمع ہونے والی کسی امانت کا حساب دو ماہ سے پہلے
 شروع نہ ہوگا“ (ص ۹۴) اس طرح ”بینک کے سارے منافع مال کی مقدار اور
 امانت کی مدت کے اعتبار سے تقسیم ہوں گے۔ اور اس میں سے وہ زمانہ منہا کر دیا
 جائے گا جو کاروبار سے پہلے کا زمانہ فرض کیا جا چکا ہے“ (ص ۹۵)

بینک کاروباری فریقوں کو ضرورت کے مطابق قرضے بھی دے گا کیونکہ ”ہر سہولت
 مضاربہ کی بنیاد پر فراہم نہیں کی جاسکتی بلکہ بعض اوقات قرض ہی دینا پڑتا ہے“ (ص ۱۰۰)
 یہ قرض زیادہ سے زیادہ تین ماہ کی مدت کے لیے دیئے جاسکیں گے اور ان کی ضمانت

میں کوئی رہن بھی رکھوایا جائے گا۔ ایسے قرضوں کی عدم ادائیگی کے نقصان سے بچنے کے لیے یہ شکل تجویز کی گئی ہے کہ ان کا انشورنس کرایا جائے اور قرض لینے والوں سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ براہ راست انشورنس کمپنی سے ربط قائم کر کے مصارف انشورنس ادا کریں۔ بینک کو بھی اس ادائیگی کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے (ص ۱۰۲-۱۰۳) ساتھ ہی بینک قرض لینے والوں سے حساب کتاب رکھنے کے مصارف کے طور پر ایک فیس بھی وصول کرے گا (ص ۱۰۳)۔ ایک ایسی تجویز بھی پیش کی گئی ہے جو بینک کو حساب کتاب رکھنے کی فیس اور انشورنس کی فیس وصول کرنے سے بے نیاز کر سکتی ہے۔ "بینک اپنے ہر قرضدار سے قرض دینے وقت یہ شرط کر دے کہ وہ جس دن قرض ادا کرنے آئے گا اس دن اسے اتنی مقدار میں رقم پانچ سال کے لیے بینک کو قرض دینا پڑے گا۔ جتنی مقدار مال کا پہلے اور دوسرے عنصر کو لٹو کرنے میں خواہ ہو ہے" (ص ۱۰۴) پہلے اور دوسرے عنصر سے مصنف کی مراد انشورنس فیس اور حساب کتاب کے مصارف ہیں (ص ۱۰۲) اسی ذیل میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اب غیر سودی بینک کے امکان میں یہ بات بھی ہوگی کہ وہ قرض سے حاصل ہونے والی اس رقم کو پانچ سال کے لیے کسی ایسے بینک کے حوالے کر دے جو سود دینے کا عادی ہے اور پانچ سال کے بعد پوری رقم برآمد کر کے صاحب مال کو دے دے اور نائدہ خود رکھ لے" (ص ۱۰۴) یہ ہے مصنف کے مجوزہ نقشے کا اجمالی خاکہ۔ اس کے علاوہ انھوں نے کافی توجہ سے بعض ضمنی مباحث پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ مختلف طرح کے کھاتوں میں رقمیں جمع کرنے اور ان سے رقم نکالنے کی شرعی حیثیت پر فقہی بحث کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ موجودہ معروف طریقے جنھیں غیر سودی بینک بھی اختیار کرے گا شرعی جواز کے حامل ہیں (ص ۱۱۲-۱۱۴)

بینک دوسرے مقامات کے چاک قبول کر کے ان کے عوض نقد ادا کرنے کی صورت میں اپنی اُجرت کے طور پر ایک کمیشن وضع کر سکتا ہے (ص ۱۳۲) تجارتی ہنڈیاں بھنانے کے سلسلے میں بھی ان کی یہی رائے ہے (ص ۱۳۳) بینک اُجرت

کے عوض وہ دوسری معروف خدمات بھی انجام دے سکے گا جو آج کل بینک ادا کرتے ہیں مثلاً قیمتی اشیاء اور دستاویزوں کو حفاظت سے رکھنا، لیٹرائف کر ڈیٹ جاری کرنا۔ وغیرہ۔

بینک اپنے سرمایہ کو تجارتی اوراق اور اسناد (SECURITIES) کی خرید و فروخت کے ذریعے نفع کماتے ہیں استعمال کر سکے گا یا نہیں، اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ "غیر سودی بینک اپنے اموال سے حکومت وغیرہ کے اسناد خرید سکتا ہے اور ان پر فائدہ بھی لے سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اسناد و اوراق کی تجارت اس کے لیے حرام اور نامکن ہے" (ص ۱۶۸)

کتاب کے آخر میں دیے ہوئے متعدد ضمیمے بعض فقہی مباحث کے لیے مخصوص ہیں۔ پہلے ضمیمے میں سود کو کسی بھی شرعی حیلہ سے جائز قرار دینے کو ناروا قرار دیا گیا ہے دوسرے ضمیمے میں عقد مضاربت میں عامل کو سرمایہ کا ضامن بنانے کے مسئلہ پر بحث کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ مجوزہ نقشے میں کاروباری فریق کی بجائے بینک کو کیوں ضامن بنایا گیا ہے۔ تیسرے ضمیمے میں بینک کی آمدنی کی ان شکلوں کے فقہی جواز پر بحث کی گئی ہے جو مصنف نے تجویز کی ہیں۔ باقی نو ضمیموں میں ان رالیوں کی فقہی دلیلیں پیش کی گئی ہیں جن کو مصنف نے چک، پروٹوٹ، ہنڈی وغیرہ سے متعلق مسائل کے بارے میں کتاب میں ظاہر کیا ہے۔

مصنف کے تجویز کردہ نقشے کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر محاصر اسلامی فکر کا ارتقاء اجمالاً کتنے ساتھ سامنے لایا جائے۔ کیونکہ مصنف نے ایک بالکل جداگانہ موقف اختیار کیا ہے، جس کی مضبوطی یا کمزوری کو عام موقف سے تقابلی مطالعہ کے بعد ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ سود کی بجائے نفع میں شرکت کے اصول پر بینکنگ کی تنظیم کی طرف اشارہ سب سے پہلے آج سے تیس سال پہلے ڈاکٹر انور اقبال قریشی، نعیم صدیقی اور شیخ محمد احمد کے یہاں ملتا ہے۔ ۱۹۵۰ء میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے قدرے تفصیلی خاکہ

پیش کیا۔ اور اس موضوع پر سب سے پہلا کتابچہ محمد عزیز نے شائع کیا۔ ان حضرات نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدہ نفع میں شرکت کے اصول پر مبنی ہوگا، البتہ مولانا مودودی اور محمد عزیز کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان شرکت کا معاہدہ ہوگا اور بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدہ مضاربت کا معاہدہ ہوگا۔ مگر محمد عزیز کے علاوہ ہر ایک کے یہاں مضاربت کے معاہدے میں نقصان کی ذمہ داری کے بارے میں ابہام پایا جاتا ہے۔ شیخ احمد ارشاد نے ۱۹۶۲ء میں جو کتاب شائع کی اس میں بھی مضاربت میں نقصان کی ذمہ داری کے بارے میں یہ غلط موقف اختیار کیا گیا کہ کاروباری فریق بھی اس ذمہ داری میں شریک ہوگا۔

اس کے بعد ڈاکٹر عبداللہ العربی، نجات اللہ صدیقی اور احمد عبدالعزیز انجاء نے اس موضوع پر جو مقالے یا کتابیں پیش کیں وہ مضاربت کے صحیح فقہی اصولوں پر مبنی نقشہ پیش کرتی ہیں۔ ان مصنفین نے بھی بینک کو مضاربت و در مضاربت کے معاہدہ کا درمیانی فریق قرار دیا ہے۔ البتہ نتجارت نے چونکہ وہی علاقوں میں کام کرنے والے چھوٹے بینکوں کی اسکیم پیش کی تھی اس لیے انھوں نے یہ تجویز کیا کہ بینک شرکت کے اصول پر سرمایہ لگائیں اور خود اس کے نفع آور استعمال میں عملی حصہ لیں۔ مضاربت و در مضاربت کی جو صورت ڈاکٹر عربی اور صدیقی نے اختیار کی ہے اس کے مطابق کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدے مضاربت کے معاہدے ہوں گے۔ بینک کو مضاربت کے اصول کے تحت کاروباری فریقوں سے جو حصہ نفع ملے گا۔ اسی میں سے وہ کھاتہ داروں کو بھی ان سے کیے ہوئے معاہدہ مضاربت کے مطابق ملے گا۔ یہ حصہ فی صدی حثوں کی صورت میں ملے پائیں گے۔ بینک کی اپنی آمدنی کاروباری فریقوں سے ملنے والے مجموعی نفع کا وہ حصہ ہوگا جو کھاتہ داروں کا حصہ اد کرنے کے بعد بچ رہے۔ البتہ بینک کے اپنے سرمایہ پر کاروباری فریقوں سے جو نفع ملے گا وہ تمام تو اسی کا ہوگا۔ بینک کو دوسری خدمات بینک کاری کے عوض جوٹیں

شن ملے گا وہ بھی اس کی آمدنی کا ایک ذریعہ ہے جو کھاتہ دار اپنا سرمایہ نفع آور مال کے لیے دیں، ان کو ان کے سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ضمانت اصولاً نہیں ملے گی، البتہ بینک عملاً ایسا کرنے کی کوشش کریں گے اور اس کوشش میں کامیابی مل نہیں، جیسا کہ صدیقی اور احمد ارشاد نے واضح کیا ہے۔ کاروباری فریقوں کو مضارب نہ ہونی رقوم سے کیے جانے والے کاروبار میں جو خسارہ ہوگا وہ بینک کو برداشت کرنا پڑے گا۔ چونکہ بینک بہت سے کاروباری فریقوں سے معاملہ کرے گا اس لیے توقع کی جانی ہے کہ اسے تمام کاروباری فریقوں سے بحیثیت مجموعی نفع ہی حاصل ہوگا نہ کہ خسارہ متعلقہ ہی مباحث کی وضاحت ایک علیحدہ تصنیف میں کی گئی ہے۔

بیت التوقیل الکویت، جس کے جاری کردہ سوال نامے پر علامہ باقر الصدر کی کتاب شغل ہے۔ اس نے بھی بالآخر جو نقشہ کار ملے کیا اس کے مطابق کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان معاہدے کو شرکت اور بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدے کو مضاربت کا معاہدہ قرار دیا گیا۔

پھر ۱۹۷۱ء میں اسلامی ملکوں کے وزراء مالیات کی تجویز پر چند عرب علماء اور ماہرین معاشیات نے اسلامی بینک کا جو خاکہ تجویز کیا اس میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان جو معاہدہ ہوں گے وہ مضاربت کے معاہدے ہوں گے اور کھاتہ داروں کے لیے بینک کی حیثیت 'عامل' یا کاروباری فریق کی ہوگی۔ بینک اور کاروباری فریقوں کی حیثیت 'عامل' کی ہوگی۔ اس امر کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ کاروبار میں خسارے کی صورت میں سرمایہ لگانے والوں کو ان کے پورے سرمایے کی واپسی کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ اگرچہ اس امر کا پورا اہتمام کیا جائے گا کہ عملاً خسارے کی نوبت نہ آئے۔ یہی بنیادی تصور اس اسلامی ترقیاتی بینک کی اساس کار ہے جو ۱۹۷۲ء میں جدہ میں قائم ہوا ہے۔ اس موضوع پر شبلی، نور الہدیٰ، عبد المنان اور ابراہیم دسوقی ابا تلہ نے جو کچھ لکھا ہے اس میں بھی بنیادی طور پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے۔ گذشتہ دو برسوں میں

غریب البہمال، مصطفیٰ عبداللہ الہمشری^۲، اور صلاح ججوٹ^۳ نے جو کتا ہیں اس موضوع پر شائع کی ہیں وہ ہماری نظر سے نہیں گذری ہیں مگر ہمارا قیاس یہ ہے کہ اس نکتہ پر ان کا بھی یہی موقف ہے۔ ان خاص خاص مصنفین کے علاوہ متعدد مقالہ نگاروں نے بھی اس بحث میں حصہ لیا ہے اور وہ سب اس نکتہ پر ایک ہی رائے رکھتے ہیں مگر طوالت کے خوف سے ہم ان کا ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

علامہ باقر الصدر نے اس عام رجحان سے ہٹ کر مضاربہ درمضاربہ کے بجائے بینک کو ایجنٹ کی حیثیت اس لیے دی ہے کہ وہ ثابت کھاتہ داروں، یعنی اپنے سرمایہ کے نفع اور استعمال کے خواہش مند اصحاب مال کو بھی سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ضمانت دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ایسا کرنا انھوں نے اس لیے ضروری سمجھا کہ اس کے بغیر ان کا غیر سودی بینک دوسرے سودی بینکوں سے کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکے لیکن اس طرح کی ضمانت دینا اسلامی نقطہ نظر سے صحیح بھی ہے؟ یہ امر ہمارے نزدیک غور طلب ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ بینک کو ایجنٹ قرار دینے کے بعد بینک کی آمدنی کے لیے انھیں وہ سیدھی اور آسان راہ چھوڑ کر جسے مذکورہ بالا تمام مصنفین نے اختیار کیا ہے، بہت پر پیچ طریقے اختیار کرنے پڑے ہیں جن میں سے بعض کا شرعی جواز مشتبہ ہے اور جو معاشی تجزیہ کی روشنی میں بھی کارکردگی میں اضافہ کرنے اور سہولت کار پیدا کرنے والے نہیں قرار دیئے جاسکتے۔ اب ہم انہی دونوں نکات کی وضاحت کریں گے یہ بات کہ موجودہ نظام بینک کاری اصحاب مال کو اس بات کا موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو بحفاظت واپسی کی شرط پر اُس کے حوالے کریں اور ایک تعین شرح کے مطابق اس پر نفع (سود) بھی حاصل کریں۔ اس نظام کی خوبی نہیں بلکہ اس کی خرابی ہے جسے اسلام دور کر کے ایک ایسا عادلانہ نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں محنت اور سرمایہ کے درمیان توازن اور انصاف پایا جائے۔ جب سرمایہ کے نفع اور استعمال میں خسارہ کا امکان بڑھتا ہے تو یہ بات انصاف کے منافی ہے کہ اس خسارے کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال کر سرمایہ دار کو بہر صورت نفع کے ساتھ اصل سرمایہ کی واپسی کی ضمانت دی جائے۔ اس سے

ج میں گونا گوں مفاسد جنم لیتے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ اسلامی نظام میں سرمایہ ذریعے نفع کمانا اسی صورت میں ممکن ہو گا جب سرمایہ فراہم کرنے والا خسارہ برداشت کرنے کے لیے بھی تیار ہو۔ حدیث نبوی 'انخراج بالضمان' اور 'الغرم بالغرم' میں اسی نیت کا اعلان کیا گیا ہے۔

جہاں تک اس سوال کا جواب ہے کہ اگر غیر سودی بینک نے سرمایہ کی بحفاظت پسہ کی ذمہ داری نہیں لی تو سرمایہ داران کی طرف رجوع کرنے کی بجائے سودی بینکوں کے ساتھ معاملہ کرنے کو ترجیح دیں گے۔ یہ مسئلہ صرف اس مخصوص صورت حال میں پیدا ہوتا ہے جسے موجود فرض کر کے مصنف نے اپنا نقشہ تجویز کیا ہے۔ ہمارے نزدیک ایک غیر سودی بینک کا کامیابی کے ساتھ چلنا ایک غیر سودی نظام میں ہی ممکن ہے مگر مصنف کی فرض کی ہوئی صورت میں بھی یہ ممکن ہے کہ غیر سودی بینک ایسے طریقے اختیار کرے جو سرمایہ داروں کو اس بات کا اطمینان دلا سکیں کہ عملاً ان کو خسارہ اٹھانے کی نوبت نہ آئے گی، مثلاً خسارہ کی تلافی کے لیے اس طرح کے ریزرو قائم کرنا جیسے کہ احمد ارشاد نے اپنی کتاب میں تجویز کیے ہیں یا جن کو مشروع بیت التمويل الکویتي میں دستوری حیثیت دی گئی اور بینک کے مجموعی سرمایہ کی مختلف صنعتوں کے درمیان اس طرح تقسیم کرنا کہ بجا رہی ہر طرف سے خسارہ ہونے کا امکان دور ہو جائے۔ یہ بھی ممکن بلکہ متوقع ہے کہ سرمایہ داروں کو مضابرت میں طے شدہ حصہ نفع کے مطابق عملاً اس سے زیادہ نفع ملے جتنا کہ متعین شرح سود کے مطابق ملتا۔ یہ دونوں امکانات ایسے ہیں کہ ایک غیر سودی بینک کچھ عرصہ کام کر کے ہی ان کے بارے میں اپنی ساکھ قائم کر سکے گا۔ اس لیے یہ حقیقت پسندانہ ریلے بھی ظاہر کی جاسکتی ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں سودی نظام کے تحت قائم کیے جانے والے ایک ایسے غیر سودی بینک میں سرمایہ زیادہ تر وہ لوگ جمع کریں گے جو سود کو حرام سمجھ کر اس سے اجتناب کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ موجودہ سودی سماج میں ایسے اصحاب سرمایہ کی ایک قابل لحاظ تعداد موجود ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ اگر ایسے لوگ نہ ہوں تو تجویز غیر سودی بینک کا قیام ہی نہیں عمل میں آسکے گا اور یہ مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہ مناسب

نہیں کہ ایک مفروضہ مسئلہ سے عہدہ برا ہونے کے لیے کسی بنیادی اصول کو چھوڑ دیا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔

مضاربت در مضاربت کی صورت میں بینک کی آمدنی کاروباری فریقوں کو ہونے والے نفع سے وابستہ ہے جس کی شرح معیشت میں سرمایہ کاری کے حاصل پر منحصر ہے۔ یہ صورت بینکوں کو بہتر سے بہتر کارکردگی دکھلانے پر آمادہ کرے گی اور وہ سرمایہ لگانے کے لیے صنعتوں اور کاروباری فریقوں کے انتخاب میں اور کاروبار کی ترقی پر نگاہ رکھنے میں احتیاد اور حسیّتی سے کام لے گا۔ کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان شرح مضاربت (یعنی بینک کو ملنے والے نفع کا وہ فی صد حصہ جو ثابِت کھاتہ داروں کو دیا جائے گا) چونکہ بچک دار اور قابل تبدیلی ہوگی۔ اس لیے اس کی تعیین میں بدلتے ہوئے کاروباری حالات کی پوری رعایت ملحوظ رکھی جاسکے گی۔ اس کے برعکس فاضل مصنف کے مجوزہ بینک کی آمدنی اُن اُجرتوں پر مشتمل ہوگی جو وہ کھاتہ داروں اور کاروباری فریقوں سے حق المحنت کے طور پر اور قائمہ کے خطرہ کی ضمانت دینے کے عوض وصول کر سکے گا۔ اگر ان اُجرتوں کو نفع کے حصہ کی شکل دیتے ہیں کامیابی حاصل ہو جائے تو بھی ان کے اندر وہ بچک نہیں ہوگی جو مذکورہ بالا صورت میں پائی جائے گی۔ کاروبار کے بدلتے ہوئے حالات میں ان اُجرتوں کی شرحیں آسانی کے ساتھ نہیں تبدیل کی جاسکیں گی۔ بینکوں کے لیے ان اُجرتوں کا حساب لگانا اُس سے کہیں زیادہ دشوار ہوگا جتنا مضاربت در مضاربت کی صورت میں ہوتا۔ اور عوام کے لیے اُجرتوں کی تعیین کا فارمولہ تقریباً ناقابل فہم ہوگا۔

اس نکتہ کو سمجھنے کے لیے ان تفصیلات پر ایک نگاہ ڈالنا ضروری ہے جو مصنف نے بینک کو ملنے والی اُجرتوں کے سلسلے میں پیش کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

"بینک کے جوالہ (قرارداد) کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ محنت کی وہ متعین اجرت لے جس کا اندازہ سودی بینکوں میں صاحبان اموال کو دی جانے والی رقم اور صاحبان تجارت سے لی جانے والی رقم کے بقاوت سے کیا جاسکتا ہے اور اس میں سے وہ زیادہ حصہ الگ کر دیا جائے جو غیر سودی بینک میں صاحبان اموال

کو تشویق و ترغیب کے لیے دیا جاتا ہے

غیر سودی بینک میں فائدہ کی اس قدر مقدار کافی نہیں ہے اور اس کی زندگی کے لیے صرف یہ تفادات کفالت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ سودی اور غیر سودی بینک میں ایک بنیادی فرق یہ بھی پایا جاتا ہے کہ یہاں امانتوں کی تمام تر ذمہ داری خود بینک کے سرہوتی ہے اور وہی تمام صاحبان اموال کے مال کا عہدہ دار ہوتا ہے۔ جبکہ سودی بینکوں میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہاں مال کی ذمہ داری ان رباب تجارت کے سرہوتی ہے جو ان اموال کو بینک سے بطور قرض لے کر تجارت کرتے ہیں۔

ایسے حالات میں غیر سودی بینک کو ملنے والی اجرت کی مقدار کو سودی بینکوں کی اجرت سے زیادہ ہونا چاہیے۔

۲۔ بینک کی اجرت کا دوسرا عنصر یہ ہے کہ بینک کو محنت کی اجرت کے علاوہ خود کاروبار کرنے والوں سے بھی ایک اجرت دلوائی جائے اور اسے تاجروں کے حصہ میں فیصدی کے حساب سے بھی ایک اجرت دلوائی جائے اور اسے تاجروں کے حصہ میں فیصدی کے حساب سے شریک کر دیا جائے۔" (ص ۸۳-۸۴)

اس کے بعد اجرت کے دوسرے عنصر کی مقدار متعین کرنے کے لیے بعض اصولاً مباحث سامنے لائے گئے ہیں۔ یہ پوری بحث بہت الجھی ہوئی ہے (۸۴-۸۶) اگر کا خلاصہ یہ ہے کہ چاہے کاروباری فریقوں کو نفع ہو یا نقصان بینک اپنا حق المحنت ضرور پائے گا۔

"اور یہ تقریباً وہی مقدار ہوگی جو سودی بینکوں میں کاروباری لوگوں سے لیے جاتے والے اور صاحب اموال کو دیئے جانے والے سود کے درمیان تفادت کی ہوا کرتی ہے (ص ۸۶) مجوز کا منشا یہ ہے کہ یہ حق المحنت، جو بینک کو کھاتہ داروں سے ملنا چاہیے۔ عا سے کاروباری فریقوں سے ملے۔ اس منشا کے تحت یہ تجویز کیا گیا ہے کہ اصحاب مال کاروباری فریقوں کے درمیان تقسیم نفع کا اصول طے کرتے وقت "اس میں سے اتنا کم کر دیا جائے کہ تاجر بینک کو حق المحنت بھی ادا کر سکے" (ص ۸۷)

ہمارے نزدیک اس تجویز پر عمل حسابی طور پر دشوار ہوگا اور اس کے معاشی اثرات
 وہی ہوں گے جو مقررہ شرح سود کے ہوتے ہیں۔

اس کے بعد مصنف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ”حق المحنت“ کے علاوہ جو رقم
 خطرہ کے مقابلے میں بینک کو دلائی گئی ہے اس کی کوئی نسبت متعین نہیں ہے..... بلکہ
 بینک کو اختیار ہے کہ وہ ہر معاملے میں تاجروں سے خطرہ کا اندازہ کر کے فیصدی شرح
 طے کرے۔ (ص ۸۷) یہ بات بھی جتنی آسانی کے ساتھ لکھی جاسکتی ہے اتنی آسانی کے
 ساتھ زیر عمل نہیں لائی جاسکتی کیونکہ ”خطرہ کا اندازہ“ اور ایسا اندازہ جس پر بینک اور
 تاجروں کا اتفاق ہو، اکثر اوقات ممکن نہیں ہوگا۔ مزید برآں ہر کاروباری فریق
 کے ساتھ مختلف اور جداگانہ برتاؤ بینک کے کاموں میں بڑی پیچیدگیاں پیدا

کرتے ہیں۔
 انھوں نے کاروباری فریق کو طے والے حصے نفع کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ
 ”مالی مقدار تقریباً وہی ہوگی جو سودی قرض لینے کی صورت میں ہوتی کیونکہ ”سودی بینکوں
 میں بینک کو دیا جانے والا سود تقریباً اتنا ہی ہوتا ہے جتنا غیر سودی بینک میں مجموعی طور
 پر صاحب مال کو فیصد حصہ اور بینک کو حق المحنت کے طور پر دیا جاتا ہے۔“ (ص ۸۸)
 چونکہ بینک کی آمدنی کا انحصار عملاً کاروباری فریقوں کے کاروبار کی نفع آوری
 پر ہوگا۔ اس لیے بینک کے لیے ضروری ہے کہ اس امر کا اہتمام کرے کہ ان فریقوں کو
 کاروبار میں نفع ہو۔ ایسے حالات میں ضروری ہے کہ بینک اس وقت تک کسی مضاربہ کی
 قرارداد نہ کرے جب تک عمل کی پوری نوعیت کا اندازہ کر کے فائدہ نقصان اور فائدہ کی
 مقدار کا صحیح تخمینہ نہ لگائے۔ (ص ۸۹) یہ ایک ایسی شرط ہے جو پوری نہیں کی جاسکتی
 کیونکہ کاروبار کی نوعیت اس شرط کی تکمیل کی متحمل ہی نہیں ہے۔ خاص طور پر فائدہ کی مقدار
 کا تخمینہ بہت دشوار ہے۔

ان دو نکات، بینک کی طرف سے کھاتہ داروں کو سرمایہ کی بجاہٹ واپسی کی ضمانت،
 اور بینک کی آمدنی کے بارے میں مصنف کے اختیار کردہ موقف پر اپنی رائے ظاہر کرنے

کے بعد اب ہم اختصار کے ساتھ ان کی بعض ضمنی رالیوں کا بھی جائزہ لیں گے۔
 اگر غیر سودی بینک کو اپنے کاروبار میں مزید سرمایہ کی ضرورت ہو تو وہ عوام کو زیادہ سے زیادہ امانتیں جمع کرنے کے لیے آمادہ کرے؟ مصنف کے نزدیک "اس کا صرف ایک ذریعہ ہے کہ بینک امانت رکھنے پر جالہ کا اعلان کر دے اور اس کی طرف سے اعلان عام ہو جائے کہ جو شخص بھی اپنے مال کو مضاربہ کی غرض سے بینک کے حوالے کرے گا اور اس کی راہ میں بینک کی خدمات اور اس کی وساطت قبول کرے گا۔ اسے بینک مقررہ فائدے کے علاوہ ایک مخصوص رقم اور پیش کرے گا۔ (ص ۹۸)

مصنف کے نزدیک ایسا کہ ناشر عاً جائز ہے اور "اس اجرت کو سود کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ وکالت خود ایک عمل محترم ہے جس کی اجرت دی جاسکتی ہے۔" (ص ۹۸) جواز کے باوجود مصنف نے اپنی "ذاتی رائے" یہ ظاہر کی ہے کہ یہ طریقہ نہ اختیار کیا جائے کیونکہ "یہ طریقہ کار سود سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور اس طرح غیر سودی بینک کے بدنام ہو جانے کا اندیشہ ہے۔"

مصنف کی مذکورہ بالا تجویز فقہی طور پر مختلف فیہ ہے مگر اسے جائز قرار دینے کے بعد وہ کس طرح توقع کر سکتے ہیں کہ ان کی ذاتی رائے پر عمل کیا جائے گا؟ رہی بدنامی کی دلیل تو اس میں ہم سب کے لیے عبرت کا سامان ہے!

اد پر ذکر کیا جا چکا ہے کہ وہ غیر سودی بینک کے لیے یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ سرمایہ سودی بینکوں میں رکھ کر اس پر سود کما لے (بحوالہ ص ۱۰۴) اس کی اصولی دلیل بحث کے آغاز ہی میں دے دی گئی ہے:

"گویا اس بینک کو ایسی روش اختیار کرنی پڑے گی کہ جہاں قرض سے تو سود نہ لے لیکن دوسرے بینک میں سرمایہ جمع کرے تو سود لینے کا جواز باقی ہے۔ اس لیے کہ وہاں تو سود لینا ہی ہوگا.....
 اس روش کا عقلی جواز تو یہ ہے کہ غیر سودی بینک کو سود لینے کی مجبوری موجودہ بینکوں کے نظام سے پیدا ہوئی ہے اس لیے اس پر کوئی ذمہ داری

نہیں ہے اور اسے ہر وہ رقم لینے کا اختیار ہے جو طرٹ مقابل از خود دینے کے لیے تیار ہو جائے لیکن شرعی اعتبار سے اس کے بہت سے اسباب میں جن میں سب سے اہم سبب یہ فقہی مسئلہ ہے کہ غیر ذمی کافر سے معاملہ کرنے میں سود لینا جائز ہے اور اس میں کوئی شرعی اشکال نہیں ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس پر تمام علماء شیعہ کے علاوہ علماء اہل سنت والجماعت میں مذہب حنفی کے امام بھی متفق ہیں۔ (ص ۶۲) مصنف نے صفحہ ۱۰۴ پر یہ لکھا ہے کہ غیر سودی بینک کسی ایسے بینک میں سرمایہ جمع کر دے "جو سود دینے کا عادی ہے" اور غیر ذمی کافر کی شرط نہیں لگائی ہے۔ کویت کے لیے تجویز کی جانے والی اسکیم میں "سود دینے کا عادی" بینک عموماً مسلمانوں ہی کے زیر اہتمام ہوگا!

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مذہب حنفی کے امام اور علماء شیعہ کے اتفاق کے باوجود اس رائے کی شرعی حیثیت اور اس پر عمل کے معاشی نتائج کیا ہوں گے مصنف نے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔ رہا ان کا بیان کردہ "عقلی جواز" تو ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہیں کہ جو مجبوری اس نظام میں ان کے غیر سودی بینک کے سامنے ہوگی کیا بعینہ وہی مجبوری تمام افراد کے سامنے نہیں ہے؟ پھر مسلمان عوام کس لیے "غیر ذمی کافر" بینکوں سے معاملہ کرنے اور سود لینے سے احتراز کریں اور غیر سودی بینک قائم کرنے کا بکھیرا کیڑا مول لیا جائے۔

مصنف نے بعض باتوں کو حسابی مثالوں کے ذریعے واضح کرنے کی بھی کوشش کی ہے مگر بالعموم بات واضح ہونے کے بجائے اور زیادہ الجھ گئی ہے۔ صفحہ ۹، پیرا گراف ۵ اور ۶ میں دی گئی مثالیں بالکل واضح نہیں ہیں۔ یہی حال صفحہ ۹، کی پہلی سطر میں دی ہوئی مثال کا ہے۔

ہیں انہوں نے کہ کتاب کا اصل عربی نسخہ نہ مل سکنے کی وجہ سے ہمارے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا کہ ترجمہ کا اصل سے مقابلہ کر کے اس کی صحت کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے۔

فی الجملہ ترجمانی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ پیچیدہ ساخت کے طویل عربی جملوں کا اردو میں ترجمہ، بالخصوص فنی مباحث کا ترجمہ، دشوار ہوتا ہے اور فاضل مترجم اس دشواری پر قابو نہیں پاسکے ہیں چنانچہ اردو عبارت جگہ جگہ غیر سلیس ہو گئی ہے۔

بعض مقامات پر کتابت میں سطریں اوپر نیچے ہو گئی ہیں (ص ۹، سطر ۹ تا ۱۱) اور بعض مقامات پر کتابت کی غلطیاں بھی ہیں (ص ۲، آخری سطر) بعض مقامات پر ایسے عربی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو عام اردو داں افراد کے لیے ناقابل فہم ہوں گے (ص ۱۱۴ سطر ۲۰ اور ۲۱)

مترجم نے جگہ جگہ متن کی وضاحت کے لیے قوسین میں اضافے کیے ہیں جو بالادقاً بہت طویل ہو گئے ہیں۔ وضاحتیں اگر حاشیے میں دی جاتیں تو بہتر ہوتا۔ ان میں سے اکثر وضاحتیں غیر ضروری بھی ہیں۔

مترجم نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ اصل عربی کتاب کا سنہ طبع کیا ہے انھوں نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں مجوزہ نقشہ کے مطابق ایک بینک قائم کر دیا گیا ہے جو کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے (ص ۲۱) یہ بات واقع کے خلاف ہے۔ مترجم کے اردو ترجمہ کی اشاعت کے وقت کویت میں اس طرح کا کوئی بینک نہیں قائم کیا جاسکا تھا۔ ان کا یہ بیان بھی درست نہیں ہے کہ غیر سودی بینک کے قیام کی تجویز حکومت کویت کے زیر غور تھی (ص ۲۰) یہ تجویز چند افراد کی تھی جیسا کہ اللجنۃ التحفیظیۃ کے محولہ بالا کتابچہ میں صراحت کر دی گئی ہے۔

فاضل مترجم نے اپنے طویل مقدمہ میں ربا کی تحقیق اور اس کی حرمت کی حکمتوں پر بھی بحث کی ہے (ص ۲۵ تا ۴۱) مگر ص ۵۱-۵۴ پر جواز سود کے سلسلہ میں جو رائیں ظاہر کی گئی ہیں ان سے اتفاق کرنا ممکن نہیں۔

ادارہ نے ”کچھ اپنی باتیں“ کہتے وقت (ص ۴-۵) اور مترجم نے کتاب کا تعارف کرانے میں (ص ۲۱) ہمیں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ اس موضوع پر مصنف سے پہلے کسی نے کوئی کام نہیں کیا تھا۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ اردو، انگریزی اور عربی میں

مصنف کی کتاب کی اشاعت سے پہلے کے بیس پچیس برسوں میں جو کچھ اس موضوع پر شائع ہو چکا تھا اس کی موجودگی میں اس غیر متعلق دعویٰ کی ضرورت کیوں پیش آئی اور اس سے علم اور اسلام کی کون سی خدمت انجام پائے گی !
کتاب کی طباعت بہت عمدہ ہے اور اس کے لیے بہت اچھا کاغذ استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے ادارہ مبارک باد کا کاستحق ہے۔

حوالہ جات :

- ۱۔ انور اقبال ترقی : اسلام اور نظریہ سود (انگریزی) شیخ محمد اشرف۔ لاہور، ۱۹۴۶ء ص ۲۲۳۔
- ۲۔ نعیم صدیقی : اسلامی اصول پر بینکنگ۔ رسالہ چراغ راہ۔ کراچی۔ جلد ۱۔ شمارہ ۱۱۔ نومبر ۱۹۴۸ء ص ۶۰-۶۳ اور جلد ۱۔ شمارہ ۱۲۔ دسمبر ۱۹۴۸ء ص ۲۳-۲۸۔
- ۳۔ شیخ محمود احمد : معاشیات اسلام (انگریزی) شیخ محمد اشرف۔ لاہور، ۱۹۴۲ء ص ۲۲۷۔ کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا تھا۔
- ۴۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی : سود۔ اسلامی پبلی کیشنز۔ لاہور، ۱۹۶۱ء۔ ۱۰۰ صفحات۔
کتابی شکل میں شائع ہونے سے پہلے متعلقہ مباحث رسالہ ترجمان القرآن لاہور میں ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئے تھے۔
- ۵۔ محمد عزیز : غیر سودی بینک کاری کا ایک خاکہ (انگریزی) ریحان پبلی کیشنز۔ کراچی اور ڈھاکہ۔ ۱۹۵۵ء۔ ۲۱ صفحات۔
- ۶۔ شیخ احمد ارشاد : بلا سود بینک کاری۔ مکتبہ تحریک سادات۔ کراچی، ۱۹۶۴ء۔ ۱۵۲ صفحات۔
- ۷۔ محمد عبداللہ العربی : المعاملات المصرفية المعاصرة وراى الاسلام فيها۔ مجلۃ الازھر۔ مئی ۱۹۶۵ء۔ صفحات ۴۹-۱۲۳۔ (انگریزی ترجمہ۔ اسلامک تھائٹ۔ علی گڑھ۔ جولائی ۱۹۶۷ء)

۸۔ محمد نجات اللہ صدیقی : غیر سودی بینک کاری۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی۔ ۱۹۶۹ء۔ ۳۲۶ صفحات۔

۹۔ احمد محمد عبد العزیز النجار : بنوک بلا فوائد۔ جدہ۔ جامعہ ملک عبد العزیز۔ ۱۹۷۲ء۔ ۱۰۲ صفحات۔

۱۰۔ محمد نجات اللہ صدیقی : شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول۔ اسلامک پبلی کیشنز لاہور اور مکتبہ اسلامی۔ دہلی۔ ۱۹۶۹ء۔ ۱۵۹ صفحات۔

۱۱۔ اللجنة التحضيرية لبیت التمويل الكويتی : مشروع النظام الاساسی لبیت التمويل الكويتی کویت۔ پوسٹ باکس نمبر ۲۸۵۷۔ ۲۱ صفحات۔

۱۲۔ اسلامی نظام بینک کاری کے قیام پر مصری نتائج تحقیق (انگریزی) قاہرہ۔ ۱۹۷۲ء۔ ۶۳ صفحات۔

۱۳۔ ایضاً۔ صفحات ۱۱ اور ۱۳

۱۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲

۱۵۔ اسلامی دوزار مالیات کی کانفرنس۔ اگست ۱۹۷۴ء۔ جدہ۔ اسلامی ترقیاتی بینک کی قرارداد اور دستور۔

۱۶۔ احمد شلبی : البنك الاسلامی۔ مجلہ الوعي الاسلامی۔ کویت جلد ۵۔ شمارہ ۵۶۔ اکتوبر ۱۹۷۹ء۔ صفحات ۱۹-۲۵

۱۷۔ محمد نور الہدیٰ : معاشیات اسلام (انگریزی) ورلڈ اسلام لیگ۔ سنگاپور۔

جلد ۱۔ شمارہ ۳۔ جنوری ۱۹۶۴ء۔ صفحات ۱۰-۱۷

۱۸۔ محمد عبد المنان : اسلامی معاشیات : نظریہ و عمل۔ شیخ محمد اشرف۔ لاہور۔ ۱۹۷۰ء۔ ۳۸۶ صفحات۔

۱۹۔ ابراہیم دسوقی اباظہ : حول مشروع البنوک الاسلامیہ۔ رسالہ المنھل۔ جدہ۔ جلد ۳۳۔ عدد ۷۔ اگست اور ستمبر ۱۹۷۲ء۔ صفحات ۷۳۰-۷۳۷

۲۰۔ غریب التجال : المصارف والاعمال المصرفية في الشريعة الاسلاميه والقانون۔ قاہرہ۔

دار الاتحاد العربي للطباعة، ۱۹۷۲ء - ۲۷۷ صفحات

۲۱۔ مصطفیٰ عبدالہمشری : الاعمال المصرفية والاسلام۔ قاہرہ۔ مجمع البحوث الاسلامیہ۔

۱۹۷۳ء - ۲۵۶ صفحات

۲۲۔ احمد صلاح مجوم : البنک الاسلامی۔

(ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی)

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرم

نمبر خریداری ضرور

لکھیے



تو چل، نکلے وہ منزل پہ پہلے پہنچ گئے
 اگر آپ کو کوئی ہفتی لکھنی ہے تو ابھی لکھ کر ڈاک میں ڈال دیجئے۔
 آخری ڈاک کے نکلنے کا انتظار نہ کرتے رہیئے۔
 اس طرح آپ کی ڈاک جلدی مسزن مقصود پر پہنچے گی۔
 ڈاک و ستار



davp 74/288

ہاہم نہیں کہ
لسی ٹانگ کے اجزا کیا ہیں
ہم بات یہ ہے کہ
پ کے جسم کو اس سے کیا ملتا ہے؟

سینکارا

آپ کے جسم کو بہت کچھ دیتا ہے

سینکارا میں ضروری وٹامنوں اور معدنی اجزاء کے
ساتھ ہی چودہ جڑی بوٹیاں خاص کر شامل ہیں، جن سے
ہضم کی طاقت بہتر کام کرتی ہے اور جن کی مدد سے
آپ کا جسم سینکارا میں شامل وٹامنوں وغیرہ کو
بہت تیزی سے جذب کر لیتا ہے اور آپ کی غذا صحیح طور پر
اور تیزی سے جڑ ویدن ہو کر آپ کو بہت جلد
قوت حاصل ہوتی ہے

وٹامنوں اور قدرتی اجزاء سے بھرپور
ہر موسم میں خاندان بھر کے لیے بے مثال ٹانگ

سینکارا



مدرج

Vol. VII No. 2

April, 1975

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69



جلد ۷ - شماره ۳ - جولائی ۱۹۷۵ء



اسلام اور

عصر جدید

مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیر اختر
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شملن	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایلسا ندر بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عسکریز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)



اسلام اور عصرِ جدید

مَدِیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید (ستہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جولائی ۱۹۷۵ء

شمارہ ۳

جلد ۷

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)
پاکستان کے لیے بیس روپے
دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون : ۶۵ ۶۴ ۶۳

طابع دناشیہ : محمد حنیف الدین

ٹائپل، آئی ایم، ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

جال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--------------------------------------|---|
| ۵ | مدیر | ۱۔ خودی اور خود پرستی |
| ۱۳ | ترجمہ: محمد نعیم ندوی صدیقی | ۲۔ اسلامی قانون کا عہد بہ عہد ارتقاء
پروفیسر مصطفیٰ احمد الزرقاء |
| | | ۳۔ ندوۃ العلماء : ✓ |
| ۴۰ | ڈاکٹر محمد اقبال انصاری | ایک دینی و تعلیمی تحریک (۲) |
| ۶۵ | عبدالحکیم ندوی | ۴۔ اجتہاد و صحابہ (۲) |
| | | ۵۔ حاشیہ تعلیمات |
| ۸۳ | جناب نثار احمد فاروقی | اور عصر حاضر میں ان کی معنویت (۲) |
| | | ۶۔ تبصرہ : |
| ۱۰۱ | مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی | ۱۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن |
| ۱۰۷ | مولانا عبدالسلام قدوائی | ۲۔ پُرانے چراغ |
| ۱۰۹ | " | ۳۔ مذہب اور جدید ذہن |
| ۱۱۵ | " | ۴۔ اسلام اور عصر حاضر |
| ۱۱۶ | " | ۵۔ ندائے فرقان |
| ۱۱۶ | " | ۶۔ ہماری تعلیم کا مسئلہ |

خودی اور خودپرستی

خودی کا لفظ پہلے انانیت، خودپرستی یا غرور کے معنی میں استعمال ہوتا تھا اور خودپرستی کے منافی سمجھا جاتا تھا چنانچہ شاعر نے کہا ہے:

خدا خدا جو کرے اور خودی کا دم بھی بھرے
بڑا فریبی ہے، بھوٹا ہے وہ حسدانی کا

مگر اقبال نے اس لفظ کو ایک خاص علمی اصطلاح کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا جو ان کے مخصوص فلسفہ حیات کا مرکزی نقطہ ہے۔ انھوں نے اس فرق کو جو خودی کے پرانے مروجہ مفہوم اور نئے اصطلاحی مفہوم میں ہے، پیام مشرق کے دیباچے میں اس طرح واضح کیا ہے۔ "یہ لفظ اس نظم میں بمعنی کبر و غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ اردو میں عام طور پر استعمال ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔" یہ احساس نفس یا تعین ذات اقبال کے نزدیک ہر انسان کے لیے جو دنیا میں عزت و وقار کے ساتھ با مقصد اور بار آور زندگی بسر کرنا چاہتا ہے، ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر اس کی زندگی انسانی زندگی نہیں رہتی بلکہ حیوانوں کی سی پست و حقیر، بے کیف اور بے معنی نفس شناسی بن جاتی ہے۔ اقبال کا

خیال تھا کہ وحدت وجود کے عقیدے یا اس کی غلط تعبیر سے جو اکثر صوفیوں خصوصاً صوفی شاعروں نے کی ہے، مسلمانوں کا دل و دماغ اس طرح مسحور ہو گیا کہ ان میں احساسِ نفس فنا ہو گیا اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر ترقی کی امنگ اور جہد و عمل کی قوت جاتی رہی۔ اقبال کے نزدیک یہی روحانی مرض مسلمانوں کے اخلاقی اور مادی تنزل کی جڑ ہے اور اسی کے علاج کو انھوں نے اپنی شاعری کا مقصد بلکہ اپنی زندگی کا مشن بنالیا۔ اس وقت ہمیں اقبال کے نظریہ خودی سے بحث کرنی مقصود نہیں ہے بلکہ صرف یہ کہنا ہے کہ گوتاریخی حیثیت سے اقبال کے خیالات حقیقت پر مبنی ہیں مگر مسلمانوں کے اصلی مرض کی جو تشخیص انھوں نے کی ہے، وہ ممکن ہے ان کے زمانے کی صورتِ حال پر صادق آتی ہو، مگر اب ان کی پیدائش کے ایک قرن بعد، معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔

اس وقت مسلمانوں میں (بلکہ پورے ہندوستانی سماج میں، جو اس وقت زیرِ بحث نہیں ہے) صحت مند خودی (احساسِ نفس یا تعینِ ذات) کی کمی تو بدتر ہو موجود ہے مگر اب یہ ان کا بنیادی مرض نہیں رہا ہے۔ وحدت الوجودی تصوف اور شاعری کی بجز ہی ہوئی شکل کا، جو اقبال کے نزدیک فسادِ روح ہے، زور اور اثر بہت محدود اور خفیف ہو کر رہ گیا ہے۔ آج کل تو دوسرے ذہرِ قاتل، یعنی خود پرستی یا خود نمائی نے ہماری رُوحوں کو مسموم کر رکھا ہے۔ اس مرض کی سب سے نمایاں علامت یہ ہے کہ انسان شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی ذات کو کائنات کا مرکز اور محیط دونوں ہی سمجھنے لگتا ہے۔ اسی مطلب کو ہم نے اس سے پہلے ایک جگہ اس طرح ادا کیا ہے کہ اس کے لیے "زندگی کی ساری صرف و نحو واحد مکمل کا صیغہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل "میں"۔ ہر صفت کا موصوف "میں"۔ ہر صیغہ کا موصول "میں"۔ ہر خبر کا مبتدا "میں"۔ ہر مُند کا مُند الیہ "میں"۔ ہر اشارة کا مُشار الیہ "میں"۔

جدھر دیکھتا ہوں ادھر میں ہی میں ہوں!

اب اس بات کی جو استعداے میں کہی گئی ہے، سیدھے سادے نفلوں میں تشریح
 نیے۔ معدودے چند لوگوں کو چھوڑ کر ہم میں سے ہر شخص، خواہ کسی فن یا کسی پیشے سے
 تعلق رکھتا ہو، اپنے آپ کو اس میں ماہر بلکہ کامل سمجھتا ہے اور اپنے ہم فنوں اور
 ہم پیشوں کو حقارت آمیز رقابت یا زیادہ سے زیادہ مرتباً نہ شفقت کی نظر سے
 دیکھتا ہے۔ ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ کوئی اپنی برتری کا بھونڈے پن سے بہ بانگِ ہل
 اعلان کرتا رہتا ہے اور کوئی اُسے بھوٹے انکسار کے پردے میں چھپانے کا ڈھونگ
 اس سبک دستی سے رچاتا ہے کہ یہ ”راز“ خود بخود ساری دنیا پر آشکار ہو جائے۔
 پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ تعلیٰ یا تعریض کی علت میں خاص طور پر شاعر مبتلا ہیں مگر اب
 اُنا دلاغیری، بھومن و دیگرے نیست، میں ہی میں ہوں، کا خبط و باے عام کی طرح
 سیاست و اقتدار کے درباروں، صنعت و تجارت کے ایوانوں، علم و تعلیم کے اداروں،
 یہاں تک کہ رشد و ہدایت کی خانقاہوں میں بھی پھیل گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ
 جسے دیکھیے وہ اپنے فضل و کمال کی ناقدری کے غصے میں کھول رہا ہے یا اس بات
 پر حسد کی آگ میں جل رہا ہے کہ زمانہ کسی دوسرے کی، جو لیاقت و قابلیت میں خود
 اس کے پانگ بھی نہیں ہے، بے جا قدر و عزت کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہم اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو، جن میں ہمارے
 نزدیک کسی قسم کی کمی نہیں ہے، صبر و استقلال، محنت اور جفاکشی سے ترقی دینے
 کی ضرورت نہیں سمجھتے اور اپنی منزلِ مقصود یعنی دولت و حشمت اور شہرت و عزت
 کی منزل کی طرف، فکر معقول اور تدبیر مناسب کی سیدھی راہ سے آگے قدم بڑھانے
 کی کوشش نہیں کرتے بلکہ کج روی اور کج رائی میں مبتلا ہو کر لوگوں کی نظر میں بڑا
 بننے کے لیے ہمیں خود ستائی، خود نمائی، اشتہار بازی، اربابِ قوت و اقتدار کی
 دربارداری، ان کی خوشنودی کے لیے حق داروں کی حق تلفی اور غیر مستحق لوگوں کی
 پرورش اور اسی قسم کی دوسری حرکتوں میں ذرا بھی تامل نہیں ہوتا، خواہ وہ مذہب
 اخلاق کی رو سے کتنی ہی مذموم کیوں نہ ہوں۔ اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات

یہ ہے کہ ہم اپنی کج فہمی سے اپنے کو بڑھانے کے لیے دوسروں کو گرانا بھی ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی خاطر بے دھرمک بدگوئی، بہتان تراشی، افترا پردازی، جوڑ توڑ، ساز باز کے گھٹیا ہتھیار استعمال کرتے ہیں اور ہمیں یہ احساس نہیں ہوتا کہ اضافی عزت و وقار حاصل کرنے کے لیے ہم اپنے ذاتی عزت و وقار کی قربانی دے رہے ہیں۔

پھر اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ خود پرستی کا مضر بلکہ مہلک اثر صرف ہمارے اخلاقی عمل پر ہی نہیں پڑتا بلکہ یہ روحانی مرض ہماری اخلاقی فکر اور اخلاقی معیار قدر کو بھی مسخ کر دیتا ہے۔ ہم اس شخص کو، جس سے ہمیں ذاتی فائدہ پہنچا ہو یا پہنچنے کی امید ہو، اچھا، اور اس کو جو، اپنے اصول دیانت داری، اپنے احساس فرض، اپنے تصور حق و انصاف کی بنا پر، ہمارے نفع نقصان کی پروا نہیں کرتا، بُرا بلکہ بہت بُرا انسان سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف وہ سب ادھے ہتھیار، جن کا ذکر ادھر آچکا ہے، استعمال کرنے پر تزل جاتے ہیں۔ ہماری نظر میں ہمارے ذاتی مفاد کے مقابلے میں، عالم انسانیت یا ملک و ملت کا مفاد تو ایک طرف، اس طبقے یا جماعت، اس ادارے یا تنظیم کا، جس سے ہمارا تعلق ہے، اجتماعی مفاد بھی کوئی وزن نہیں رکھتا۔ یہاں تک کہ ہمارا دستورِ عمل، انگریزی زبان کی یہ مثل بن جاتی ہے کہ ”ہر ایک کو اپنی اپنی فکر اور پھسڑی شیطان کے حوالے“۔ یعنی زندگی کی مسابقت میں ہر شخص کی یہی کوشش ہوتی چاہیے کہ میں خود دوسروں کو دھکا دیتا ہوں، سب سے پہلے منزل مقصود تک پہنچ جاؤں۔ جو لوگ اس دودھ میں داماندہ و ناکام رہ جائیں وہ جہنم میں جائیں مجھے ان کی فکر کیوں ہو۔ اور کبھی کبھی تو ہماری خود پرستی ہمیں اخلاقی بستی کے اس سے بھی زیادہ گہرے گڑھے میں گرا دیتی ہے اور ہمارا وظیفہ

خدا شترے برا نیگز دک خیرا دداں باشد

بن جاتا ہے۔ اب اگر ہم میں سے ہر شخص اپنے گریبان میں منہ ڈال کر سوچے کہ یہ صریح جو ایک زبان کا فلسفہ زندگی کا منظر ہے کس طرح اسے نوک زبان ہو گیا ہے، وہ کس قدر

لطف لے کر اس کو پڑھتا ہے تو اسی سے اعزاء ہو جائے کہ اس کی اخلاقی بستی نہ سہی، تو اس کی اخلاقی بے حسی کس حد کو پہنچ گئی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم جیسے برخورد غلط اور نفس پرست افراد جو ایک حکیم اخلاق کی ان دونوں نصیحتوں کو :

بکے آں کہ برخوردیش خود ہیں مباحش

وگر آں کہ برخوردیش بد ہیں مباحش

ٹھکرا کر شب و روز اپنے ذاتی مفاد پرستی کی بھوک کا ہر جائز اور ناجائز غذا سے پیٹ بھرنے کی ادھیڑ بٹن میں رہا کرتے ہیں یا پھر دوسروں کی حقیقی یا فرضی بدسلوکی کے انتقام کی پیاس کو ہر طرح کے پانی سے، چاہے وہ صاف ہو یا گدلا، پاک ہو یا گندہ، بٹھانے کی کھجور میں بیج و تاب کھایا کرتے ہیں، انھیں اخلاقی اور روحانی سعادت سے قطع نظر محض نفسیاتی طمانیت اور مسرت بھی نصیب ہوتی ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نظری بحث و تمحیص سے نہیں بلکہ عملی مشاہدہ و احتساب سے دیا جاسکتا ہے۔ سوہیں احتساب نفس کی توفیق تو کا ہے کہ ہونے لگی البتہ احتساب غیر کے لیے بڑی آسانی سے آمادہ ہو سکتے ہیں۔ بہر حال مشاہدے اور احتساب سے اگر وہ بے لاگ ہو، یہ ظاہر ہو جائے گا کہ خود پرست انسان میں احساس برتری کے ساتھ ساتھ ایک نیم شعوری احساس کمتری بھی ہوتا ہے۔ اس کے دل میں ہمیشہ یہ خیال رہتا ہے، اور اکثر وہم کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ دوسرے اُسے اتنا بلند نہیں سمجھتے جتنا وہ اپنے آپ کو سمجھتا ہے بلکہ پست و حقیر جانتے ہیں۔ وہ ان کے قول و فعل سے کبھی کبھی سجا طور پر مگر زیادہ تر خواہ مخواہ یہ محسوس کرتا ہے کہ انھوں نے اس کی نیکی یا ہمت کی ہے اس کی وجہ سے اس کے سطح شعور کے نیچے اس شبہ کا کاٹنا کھٹکنے لگتا ہے کہ کہیں اس کا احساس برتری محض فریب خیال تو نہیں؟ اس طرح ماہرین نفسیات کے نزدیک اس کے نفس میں کمتری برتری کی گتھی پڑ جاتی ہے جسے اگر نپلھایا نہ جائے تو وہ طرطرح کی اعصابی بلکہ دماغی بیماریوں میں مبتلا ہو سکتا ہے۔ بہر حال کیش مکش اسے شدت

سے اس بات پر ابھارتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مالی اور منصبی ترقی کر کے دنیا میں نام پیدا کرے اور ان لوگوں سے جو اُسے حقیقت میں محض اس کے وہم میں، ذلت و حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں سخت سے سخت انتقام لے۔ مگر دولت و ثروت، عزت و شہرت کی مریضانہ جھوک کبھی نہیں مٹتی بلکہ جتنی زیادہ غذا پاتی ہے اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی ہے اور انتقام کی آگ کسی طرح نہیں بجھتی بلکہ تیز سے تیز تر ہوتی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں سکونِ قلب اور اطمینان کا میسر آنا محال خیال است و محال است و جنوں کا مصداق ہے۔

پھر ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا ہم جیسے خود ہیں، خود پسند، خود غرض افراد کے مجموعے سے کوئی زندہ، صحت مند، ترقی پذیر قوم یا ملت بن سکتی ہے؟ اس کے جواب کے لیے بھی کسی طویل تحقیق و تدقیق یا مباحثہ اور مناظرے کی ضرورت نہیں ہے۔ روزمرہ کے مشاہدے میں اس بات کا صریح ثبوت مل جاتا ہے کہ ہم میں اپنے احساس ذات کو شعور اجتماعی کے ساتھ سمونے کا اتنا مادہ بھی تو نہیں ہے کہ کسی چھوٹی سی تنظیم میں مثلاً کسی سیاسی پارٹی کی عالمہ کسی علمی یا ادبی انجمن، کسی تعلیمی یا انتظامی مجلس میں یک دلی اور یک جہتی سے کام کر سکیں۔ ہمیں ہر جگہ یہ ہوس ہوتی ہے کہ ہم خود اس ادارے میں کوئی عہدہ یا منصب، کوئی نمایاں مقام حاصل کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو پھر اس کی ٹکڑی ہوتی ہے کہ اس پارٹی کے اندر ایک الگ جگہ، اس انجمن یا مجلس کے اندر ایک الگ ٹولی ایسے لوگوں کی بنائیں جو اپنی عارضی یا مستقل اغراض کی بنا پر آپسکے بند کر کے ہمارے پیچھے چلیں، ہر معاملے میں بلا غور و تاثر ہماری ہاں میں ہاں ملائیں تاکہ فیصلہ ہماری رائے کے مطابق اور ہمارے ذاتی مفاد یا ہماری ٹولی کے (جو دراصل خود ہماری ذات کی توسیع ہے) مفاد میں ہو اور عہدہ و منصب برائے نام غیروں کے پاس ہی مگر طاقت ہمارے ہاتھ میں ہو۔ اگر ہمیں یہ مثبت طاقت حاصل نہ ہو سکے تو تخریب و انتشار پیدا کرنے کی منفی طاقت تو کہیں گئی نہیں۔

پھر ہم سے یہ توقع کیونکر کی جاسکتی ہے کہ ہم اپنی انا کو کسی اجتماعی انا میں ضم کرنے کی بڑی قربانی دیں گے اور فلسفہ اقبال کے خودی اور بے خودی کے تصورات کو سمو کر، قوم یا ملت کا تصور پہلے اپنے ذہن میں قائم کریں گے اور پھر اُسے خارجی زندگی میں علی جامہ پہنائیں گے۔ اقبال لاکھ کہا کریں ۛ

موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں
مگر ہم اپنی زبانِ تال سے نہ سہی، زبانِ حال سے یہی کہتے رہیں گے ۛ
موج ہے دریا میں سب کچھ اور دریا کچھ نہیں

ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خود پرستی کا یہ روحانی مرض صرف ہم مسلمانوں کو اور ہم میں سے ہر ایک کو لاحق ہے، حقیقت میں یہ دبا ہمارے ملک میں عام ہے کسی فرقے یا جماعت سے مخصوص نہیں۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ ہر فرقے اور جماعت میں، چنانچہ مسلمانوں میں بھی، بہت سے بندگانِ خدا اس سے محفوظ ہیں مگر مسلمانوں کی حالت کو ہم خود اپنے اندر اور اپنے بھائیوں کے اندر زیادہ قریب سے دیکھتے ہیں اور یہاں ہمیں اس کے اثرات زیادہ گہرے اور واضح نظر آتے ہیں۔ مگر ہمارا عقیدہ ہے کہ بندوں کو خدا کی رحمت سے کبھی یادیں نہیں ہونا چاہیے۔ وہ مقلبِ القلوب ہے۔ بات کی بات میں ہمارے دلوں کی کایا پلٹ سکتا ہے اور ہمیں خود پرستی کے ہلکے روحانی مرض سے نجات دلا سکتا ہے بشرطیکہ ہم میں سے ہر ایک خلوص اور عجز کے ساتھ اپنے خدا کے سامنے اپنے قصور کا اعتراف اور سچے دل سے توبہ کرے۔

مگر ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ اور دعا کا رو باری معاملات نہیں جن سے انسان کے پچھلے فسق و فساد کا حساب صاف ہو جائے اور آئندہ صلاح و فلاح کی ساری ذمہ داری خداوند تعالیٰ پر عائد ہو جائے۔ پچھلے گناہوں سے پُر خلوص توبہ اور باقی زندگی میں ان سے محفوظ رہنے کی دعا اسی وقت قبول ہو سکتی ہے جب انسان نیکی کی صلاحیتوں کو جو اس کے اندر ودیعت کی

گئی ہیں، بروے کار لانے کی اپنی طرف سے پوری کوشش کرے۔
 جبر و قدر کے پیچیدہ مسئلے کا یہ سادہ حل اسلام کے نزدیک یہی
 ہے کہ سچی کا محدود اختیار انسان کو حاصل ہے مگر اتمام کا غیر محدود اختیار صرف
 خدا کو ہے مگر اُس سے وہ اُسی وقت کام لیتا ہے جب انسان اپنے محدود اختیار
 سے پوری طرح کام لے۔ ”الایتمام من اللہ“ کے لیے ”التسعی منی“ ناگزیر
 شرط ہے۔

اسلامی قانون کا عہد بہ عہد ارتقاء (عہدِ تاسیس سے قادی عالمگیری کی تدوین تک)

پروفیسر ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقانی
ترجمہ: محمد نعیم ندوی صدیقی ایم، اے (علیگ)
[پیش نظر مقالہ پر دفسر زرقانی کی اسلامی فقہ پر مشہور
تصنیف الفقہ فی ثوبہ الجدید سے ماخوذ ہے جو
تین ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ مسترجم]

عہدِ تاسیس یعنی پہلی صدی کے نصف دومری صدی کے نصف تک
خلیفہ سوم حضرت عثمان غنیؓ کے ابتدائی عہد میں صحابہ کرام اسلامی ملکوں کے
مختلف حصوں میں پھیل گئے اور وہاں انھوں نے سکونت اختیار کر نی شروع کر دی تھی۔
حالانکہ حضرت عمرؓ اس بنا پر ان کو مدینہ النبی سے باہر جا کر آباد ہونے کی اجازت نہیں
دیتے تھے کہ پیش آنے والے مسائل و امور میں ان کے قیمتی مشوروں سے آسانی مستفید
ہو سکیں۔

حضرات صحابہ جب مدینہ سے باہر مثلاً یمن، عراق، مصر، شام اور حجاز کے
دوسرے مقامات پر گئے تو اپنے ساتھ حدیث نبوی اور احکام شریعت کا خزانہ بھی لے گئے

اور مختلف ملکوں میں ان سے فیض پا کر حضرات تابعین کرام کا گردہ پیدا ہوا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

”امت اسلامیہ میں فقہ کی اشاعت عراق میں عبداللہ ابن مسعود کے اصحاب

کے ذریعے، مدینہ منورہ میں زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ ابن عمر کے ذریعے اور مکہ میں عبداللہ ابن مسعود کے تلامذہ کے ذریعے ہوئی۔“

حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ جیسے ممتاز صحابہ جن مقامات پر تشریف لے گئے وہاں ہر ایک کے خصوصی طرز توجیہ اور طریق تفکر کا اثر یہ ہوا کہ ان کے تلامذہ یعنی حضرات تابعین کی بدولت مختلف اجتہادی اسکول قائم ہو گئے جن کے قائد اور امام بھی حضرات تابعین ہوئے مثلاً مدینہ منورہ میں سعید ابن المسیبؓ، مکہ میں عطاء بن ابی رباحؓ، کوفہ میں ابراہیم نخعیؓ، بصرے میں حسن بصریؓ، شام میں کحول اور یمن میں طاؤسؓ وغیرہ، چنانچہ ان حضرات اور ان کے بعد تبع تابعین کے ذریعے فقہی مذہب و مسلک کا ایک ایک دائرہ بن گیا۔ اور ان میں سے ہر ایک اُس صحابی کے فقہ اور طریق اجتہاد کا پیرو تھا جس کی صحبت سے اس نے فیض اُٹھایا تھا۔

اہل حدیث اور اہل رائے مکاتب فکر کی نشوونما

ان مکاتب فکر میں سب سے اہم ایک مکتب فکر مدینہ منورہ اور دوسرا کوفہ کا تھا۔ دوسرے نظموں میں حجاز اور عراق کے مکاتب فکر سب سے اہم تھے۔ چنانچہ اول الذکر مدرسہ فکر کو اہل حدیث کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ حجاز میں حدیث نبوی کی کثرت سے اشاعت ہوئی تھی اور سادہ تمدنی زندگی کی وجہ سے نئے مسائل و معاملات میں اجتہاد و رائے کے استعمال کی ضرورت شاذ و نادر ہی پیش آتی تھی۔ دوسرے مکتب خیال کو اہل رائے اس لیے کہتے ہیں کہ بظاہر عراق میں حدیث نبوی کی اشاعت کم ہوئی اور وہاں تمدنی زندگی کی پیچیدگیوں اور مختلف انکار و رسوم و

رداج کے هجوم کی وجہ سے کثرت سے ایسے مسائل پیش آئے جن کے بارے میں کوئی نص صریح موجود نہیں تھی۔ اسی باعث وہاں کثرت سے اجتہاد ورائے کے استعمال کی ضرورت پڑی۔

اس عہد میں علم فقہ نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور مذکورہ بالا علماء تابعین کی طرح جن لوگوں نے بھی اس کی طرف توجہ کی، ان کو ایک خاص امتیاز حاصل ہو گیا۔ اگرچہ یہ نہایت پر آشوب دور تھا۔ ملک میں بغادوتوں کا زور تھا۔ اموی خلفاء و خلفائے راشدین کی دینی و علمی شاہراہ سے انحراف کر رہے تھے۔ چنانچہ اس کے نتیجے میں متقی اور نیک نفس اہل علم نے یہ جرأت مندانہ قدم اٹھایا کہ وہ عمومی زندگی کے ہنگاموں سے دور ممالک اسلامیہ کے مختلف حصوں اور خاص طور پر مدینہ منورہ میں یکسوئی کے ساتھ حکام وقت پر تنقید سنت نبوی کی اشاعت اور علم دین کے رواج دینے میں مصروف ہو گئے۔

ان کی اس روش سے یہ فائدہ تو ہوا کہ فقہ کی بنیادیں استوار ہو گئیں مگر یہ واقعہ ہے کہ جس طرح یہ دور فقہ کے استقلال اور تاسیس کا دور ہے، اسی طرح فقہ میں فرضی مسائل پر بحث کی ابتدا بھی اسی دور سے ہوئی۔ جس نے فقہ کو ایسا نظری رنگ دے دیا کہ وہ اس علمی زندگی سے بے تعلق سی ہو گئی جس سے عہد خلفائے راشدین میں اسے قریبی تعلق تھا اور جس سے اس کی صحت مندرشودنا ہوتی رہتی تھی۔ اب اس فقہ نے واقعی اور علمی مسائل سے زیادہ فرضی مسائل میں ابھنا شروع کر دیا۔ گویا یہی عہد ہے جس میں فقہ واقعیت سے دُور ہونے لگی۔

فقہ میں طریقہ رائے کی اشاعت

اسی عہد سے فقہ اسلامی میں قیاس استحان اور استصلاح کے ذریعے ان مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ تھی احکام کا استخراج کرنے کے لیے نصوص کی دلیلوں اور علتوں سے بحث ہونے لگی۔ اس طرح نتائج اخذ کرنے کے لیے رائے

کا لفظ عام طور پر استعمال ہونے لگا۔ رائے کے کثرت استعمال کا رد عمل محدثین پر یہ ہوا کہ وہ اس خوف سے کہ کہیں اس کے ذریعہ دلائل کے بجائے غواہش نفس کی بنا پر شریعت میں موثر گمانی کرنے کا طریقہ فروغ نہ پا جائے، اہل رائے کے سخت مخالفت ہو گئے اور انھوں نے ان کے خلاف ایک مضبوط محاذ بنالیا۔ یہاں تک کہ آگے چل کر اس گروہ کے بعض افراد امور شریعت میں قیاس کے جواز ہی کے منکر ہو گئے جیسے داؤد ظاہری اور ان کے متبعین ابن حزم وغیرہ۔ مگر قیاس کی نفی کرنے والے حضرات کے سامنے جب نئے سائل آئے تو وہ خود ہی قیاس کے استعمال پر مجبور ہوئے۔ ابو الفداء کہتے ہیں :

”داؤد ظاہری، شریعت میں قیاس کے وجود کا انکار کرتے تھے۔ پھر جب

وہ اس کے لیے مجبور ہوئے تو اس کا نام قیاس کے بجائے دلیل رکھا۔“

اس میں شک نہیں کہ اہل الرائے کا طریقہ بالکل فطری اور معقول ہے۔ استاد علی حن عبدالقادر اپنی کتاب ”نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ“ میں طریقہ رائے کے بارے میں لکھتے ہیں :

”اہل حدیث اور اہل الرائے کے طریقوں میں اہل رائے کا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لیے کہ جن احادیث سے احکام شریعت ماخوذ ہیں ان کی تعداد اتنی کم ہے کہ وہ ہر طرح کی تنظیم اور قانون سازی کے لیے ناکافی ہے۔ لہذا اگر فقہ کے ہر باب کے سلسلے میں غیر صحیح اور ضعیف روایتوں کا انبار لگانا مقصود نہیں ہے تو پھر مجتہد کے لیے اس کے سوا چارہ کار نہیں ہے کہ نتائج اخذ کرنے کے جو ذرائع اور طریقے ہیں۔ ان کے ذریعے وہ ان قلیل القدر احادیث میں اجتہاد سے کام لے۔“

ایک نظری عالم کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ قانون سازی میں رائے و اجتہاد کی ضرورت کو مسترد کر دے۔ اس لیے کہ اس کو عملی زندگی کے نت نئے سائل و معاملات سے سابقہ نہیں ہے۔ مگر عراق جیسے ملک میں جو شخص عہدہ قضا پر متمکن ہو اس کے لیے

یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ان نئے مسائل و حوادث میں قیاس اور ملے کا استعمال نہ کرے جن سے اہل حجاز کو واسطہ ہی نہیں پڑا تھا۔

”علم“ اور ”فقہ“

اسی عہد میں لفظ ”علم“ اور لفظ ”فقہ“ کے مفہوم میں فرق کیا جانے لگا۔ چنانچہ علم سے نصوص کی معرفت مراد لی جانے لگی اور ان نصوص سے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں، ان کے مفہوم و معرفت کو فقہ کہنے لگے۔ دوسرے الفاظ میں علم روایت کے معنی میں بولا جانے لگا اور فقہ روایت کے معنی میں۔ ٹھیک اسی طرح جیسے لفظ سنت اور لفظ حدیث دو الگ الگ اصطلاحیں بن گئیں۔

اسی زمانے میں شیعہ فقہ کا ظہور ہوا۔ جو بعض اعتبارات سے فقہ اہل سنت سے مختلف تھی شیعوں کے مذاہب فقہ میں اہل سنت کی فقہ سے قریب تر فرقہ زیدیہ کی فقہ ہے۔ یہ فرقہ زید بن علی بن زین العابدین کی طرف منسوب ہے۔ موصوف بہت بڑے امام اور جامع الصفات بزرگ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ ان ہی حضرت زید بن علی کے ارشد ملائمہ میں تھے۔

زیدیہ فقہ میں ایک کتاب ”المجموع“ ہے۔ جسے خود امام زین العابدینؑ کی تصنیف بتایا جاتا ہے۔ ان سے یہ کتاب ابو خالد عمرو بن خالد الواسطی نے روایت کی ہے۔ مگر قدیم زمانے کے فقہ علمائے تحقیق نے امام موصوف کی طرف اس کی نسبت میں شدید کلام کیا ہے کیونکہ اس کا صرف ایک ہی راوی الواسطی ہے جو ہتم بالکذب ہے۔ بہر حال اگر یہ فقہ کی سب سے پہلی کتاب نہ بھی ہو تو بھی قدیم ترین کتابوں میں اس کا شمار ضرور ہوتا ہے۔

دوسری صدی کے اوائل سے چوتھی صدی کے نصف تک

عہد سابق گزرنے کے بعد اس دور میں اسلامی فقہ نے بہت غیر معمولی ترقی کی۔

اس میں وسعت پیدا ہوئی۔ اس طویل مدت میں تمام مذاہب فقہ پیدا ہوئے اور فقہی اجتہادات کا نشوونما ہوا۔ ان ہی میں مذاہب اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہی مذاہب شامل ہیں۔

مذاہب اربعہ سے مراد حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی مذاہب ہیں۔ مذہب حنفی امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی کی طرف منسوب ہے۔ وہ نسلاً ایرانی تھے۔ ان کو الامام الاعظم کہا جاتا ہے۔ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۰ھ میں وفات پائی۔ آپ عراقیوں کے امام اور اہل رائے کے گل سرسبد تھے۔ آپ ہی نے فقہ میں استحسان کی طرح ڈالی۔ اپنی قوت استدلال، حاضر جوابی اور فہم و تدبیر میں نادرہ روزگار شمار ہوتے ہیں۔ ان کے دو شاگرد بہت نمایاں ہوئے۔ ایک امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم ہیں جو ہارون الرشید کے عہد میں دولت عباسیہ کے قاضی تھے اور جنہوں نے کتاب الخراج جیسی بے نظیر کتاب تصنیف کی۔ دوسرے امام محمد بن الحسن الشیبانی تھے۔ ان کا شمار بھی ذہانت و فطانت میں عبقری وقت فقہاء اور ائمہ لغت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کو صاحبین کہا جاتا ہے۔ ان ہی دونوں نے امام ابو حنیفہ کی فقہ کو سب سے پہلے مدون کیا اور ان ہی کے ذریعے ان کے مذہب کو شہرت و دایم حاصل ہوئی۔

مذہب مالکی امام مالک بن انس الاصبحی کی طرف منسوب ہے۔ وہ مدینہ منورہ کے ممتاز عالم اور اہل حجاز کے امام ہیں۔ ۹۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۷۹ھ میں وفات پائی۔ ان کا مسلک محدثین اور فقہاء کے درمیان اعتدال کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ حدیث سے کثرت استناد کے باعث ان کی روایتیں مدینہ منورہ میں خاص طور پر بکثرت پھیلیں۔ مگر اسی کے ساتھ دوسری طرف ان کا شمار اہل رائے کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ ان کا مسلک اور اس کے اصول اپنی ساخت میں رائے و اجتہاد سے زیادہ قریب ہیں۔

چونکہ امام مالک مرکز اسلام مدینہ طیبہ میں اقامت گزریں تھے۔ اس لیے ان کو

ہر سال حج کے زمانے میں تمام مالک کے علماء سے ربط و اتصال کا موقع ملتا تھا چنانچہ امام ابوحنیفہ سے بھی ان کو ملاقات اور علمی مذاکرات کا موقع ملتا تھا۔ ملاقات کے بعد فرماتے ہیں: ”انہ لفقیہ“ بلاشبہ امام ابوحنیفہ بہت بڑے فقیہ ہیں۔^۵

شافعی مذہب امام محمد بن ادریس الشافعی اقرشی کی طرف منسوب ہے۔ آپ ۱۵۰ھ میں بمقام غزوہ پیدا ہوئے۔ یتیمی کی حالت میں نشوونما پائی۔ حجاز و عراق کا سفر کیا۔ امام ابوحنیفہ کے تلامذہ اور امام مالک سے براہ راست علمی استفادہ کیا۔ پھر انھوں نے مصر میں مستقل اقامت فرمائی اور یہاں اپنی قدیم رایوں کو ترک کر کے ایک جدید فقہی مسلک کی بنیاد رکھی۔ ۲۰۴ھ میں بمقام فسطاط رحلت فرمائی۔ امام شافعی بہت سی خداداد صلاحیتوں کے حامل تھے۔ ان کا مسلک محدثین سے قریب تر خیال کیا جاتا ہے۔ انھوں نے طریقہ استحسان کے سلسلے میں امام مالک سے اختلاف کیا ہے۔ حنبلی مسلک امام احمد بن حنبل شاگرد امام شافعی کی طرف منسوب ہے۔ آپ ۱۶۲ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ حدیث پر خصوصی توجہ کی اور اس میں بڑی بہارت پیدا کر لی۔ اسی بنا پر ان کے مسلک پر حدیث و روایت کا رنگ غالب ہے۔ ۲۴۱ھ میں وفات پائی۔

ائمہ اربعہ کے علاوہ بھی بہت سے اکابر مجتہدین ان کے پہلے اور بعد میں پیدا ہوئے جنہوں نے فقہ کا ایک عظیم ذخیرہ یادگار چھوڑا ہے۔ ان حضرات کا علمی پایہ بہت بلند تھا اور ان کی قیمتی فقہی آراء فقہ کی ان کتابوں میں محفوظ ہیں جو اختلاف فقہاء کے موضوع پر مرتب کی گئی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کے مسلک بعض اسباب کے باعث بقائے دوام سے محروم رہ گئے جن میں سے ایک سبب یہ ہے کہ ان کو ایسے لایق اور باصلاحیت تلامذہ میسر نہ آئے جو پوری توجہ اور انہماک سے اپنے شیوخ کے مذاہب کو محفوظ رکھتے اور اس کی فشر و اشاعت میں کوشاں ہوتے۔

ان مجتہدین میں بعض ائمہ اربعہ کے شیوخ و اساتذہ بھی ہیں۔ مثلاً حامد بن ابی سلیمان امام ابوحنیفہ کے استاد اور ابراہیم بن محمد و امام شعبی دونوں حماد کے استاد ہیں۔ اسی طرح

ربیعہ الراعی، ابن شہاب زہری اور یحییٰ بن سعید القطان امام مالک کے شیوخ میں تھے۔ اور بعض شیوخ تو نہ تھے البتہ ان کے معاصرین میں تھے مثلاً امام جعفر الصادق زید بن علی، امام اوزاعی، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ اور ابن شرمہ امام ابو حنیفہ کے معاصرین میں ہیں یا جیسے لیث بن سعد مصر میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ہم عصر تھے۔ ان کا شمار ممتاز مجتہدین میں ہوتا ہے۔ ان کے اور امام مالک کے درمیان بہت سے فقہی مباحثے اور خط و کتابت ہوئی تھی۔ یہ مباحثے اور مراسلے محفوظ ہیں اور چھپ گئے ہیں۔ استاد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "مالک" میں بھی ان کو نقل کیا ہے۔ اس دور کی ابتداء میں فقہاء و محدثین کے اختلافات نے شدت اختیار کر لی رائے کے استعمال کا ایک طریقہ مقرر ہو گیا جس کے اصول اور حدود شرعیہ کو فقہاء نے پورے طور پر واضح کر دیا۔ اور استاد ابو زہرہ اپنی کتاب میں لکھتے ہیں :

"لیکن محدثین اور فقہاء کا یہ اختلاف و بعد زیادہ دنوں تک نہیں رہ سکا۔ کیونکہ ان ائمہ ذہاب کے بعد ان کے تلامذہ کا جو طبقہ پیدا ہوا۔ اس نے اختلافات کے باوجود مختلف ان خیال اساتذہ سے ملاقات اور ان سے استفادہ کیا۔ چنانچہ امام اعظم کے شاگرد امام محمد بن الحسن حجاز کا سفر کرتے ہیں اور امام مالک سے مؤطا کا درس لیتے ہیں۔ امام شافعی امام محمد سے اہل رائے کی فتنہ حاصل کرتے ہیں۔ امام ابو یوسف اہل رائے کی بہت سی دایوں کی تائید میں حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ کی مختلف کتابیں رائے اور حدیث، دونوں سے ملو ہیں جن سے ان کی باہمی ملاقات اور اخذ و استفادہ کا پتہ چلتا ہے۔ اگرچہ استفادہ کی قلت و کثرت میں سب لوگ برابر نہیں ہیں۔"

چونکہ اس دور کی حکومت محکمہ عدالت، محکمہ احتساب، محکمہ مالگذازی اور دوسرے محکموں کو مذہبی اصولوں پر چلانا چاہتی تھی۔ اس لیے فقہ حنفی نے جسے عباسی حکومت کے

محکمہ قضا میں پورا غلبہ حاصل تھا، مقامی عرف و عادت کو فقہ میں داخل کیا اور اس کے مطابق عدالتی کارروائی ہونے لگی۔ اسی دور کی ابتدا میں علمی و مسلکی نقطہ نظر سے علم فقہ کی تدوین شروع ہوئی۔ اس میں سب سے قدیم کتابیں امام ابو حنیفہ کے تلمیذ رشید محمد بن اسحاق الشیبانی کی تصانیف ہیں۔ ان کے بعد امام مالک کی مؤطا اور امام شافعی کی کتاب الام ہیں۔

اسی دور میں اصول فقہ کی تدوین بھی شروع ہوئی۔ تاکہ استنباط احکام کے قواعد منضبط ہو جائیں۔ اس لیے کہ عربی ذوق اب بگڑ چکا تھا (اور اس کی اصلاح کی شدید ضرورت تھی)۔ یہ عظیم الشان فن اس سے پہلے چند مرتب اصول و قوانین کا نام تھا جن سے علمائے راسخین بخوبی واقف تھے اور ان سے وہ اپنی فقہ میں کام لیتے تھے۔ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کی ”رسالۃ الاصول“ ہے جس میں اس فن کے اساسی اصول یکجا اور مرتب کر دیئے گئے ہیں۔ اسی زمانے میں بہت سی فقہی اصطلاحات وضع کی گئیں جو لغت، فقہ اور قانون کا بڑا قیمتی سرمایہ ہیں۔ اگرچہ مقامات اور مذاہب کے اختلاف کے اعتبار سے یہ اصطلاحات بھی مختلف ہو گئیں۔

اسی دور میں فقہ میں نظری مسائل کا بہت زیادہ اضافہ ہوا اور ظہور سے پہلے واقعات فرض کر کے ان کے متعلق شرعی احکام اور فتوے دیئے جانے لگے۔ جس سے فقہ کے ذخیرے میں وسعت، اضافہ اور نگہ میں مزید تیزی پیدا ہوئی۔ لیکن اس کا نقصان وہ پہلو یہ بھی ہے کہ فقہ کے بہت سے احکام علمی ضرورتوں اور زمانہ کے حالات سے بہت دور ہو گئے چنانچہ اس میں بہت سے ایسے مسائل بھی ملیں گے جن کا وقوع بالکل محال اور ان کا پڑھنا پڑھانا تنصیع اوقات ہے۔

اسی زمانے میں دلائل نصوص کی روشنی میں بہت سے قواعد کلیہ اور فقہی ضوابط مقرر ہوئے مثلاً

یقین شک سے زائل نہیں ہوگا۔

بری الذمہ ہونا اصل ہے۔

الیقین لایزول بالشک

الأصل براءة الذمہ

العادة محكمة
عادت محکم ہے یعنی معاملات میں عادت و عرف کا لحاظ ہوگا۔
الضرر، يزال
نقصان دور کر دیا جائے گا۔

المشقة تجلب التيسير
دقت پیش آنے کی صورت میں سہل طریقہ اختیار کرنے
کی اجازت ہوتی چاہیے۔

ان کے علاوہ اور بہت سے کلی قاعدے بنے جو مختلف مذاہب کی کتب اصول
میں مروج و متداول ہیں جن کے الفاظ کے کوزے میں معانی کے دریا بند ہیں۔

پچوتھی صدی کے وسط سے ساتویں صدی کے وسط تک

اس دور میں اجتہاد و استنباط کا دلولہ بالکل سرد پڑ گیا اور فقہاء مجتہدین سابقین
کے مذاہب خصوصاً مذاہب اربعہ پر جم کر بیٹھ گئے۔ ان کے الگ الگ علاقائی مرکز
قائم ہو گئے۔ ہر ملک میں بڑے بڑے فقہاء پیدا ہوئے جنہوں نے اپنے مسلک کو
مدون کتب، تنقیح اور ترتیب مسائل سے بھر دیا۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا
اور
تخریج مسائل اور ترجیح مسلک
کا زور ہوا۔
اسی دور کے نصف اول میں چاروں مسلک کے
علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا فتویٰ دے
دیا۔ اس لیے کہ اب لوگوں میں ان صفات کا حامل
بننے اور اس قدر علوم لغویہ و شرعیہ کے حاصل کرنے

کا وہ ذوق و شوق باقی نہیں رہا جس سے ان میں اجتہاد کی اہلیت پیدا ہو سکے چنانچہ
عوام کے لیے یہ تیز کرنا مشکل ہو گیا کہ کس کی اقتدا کی جائے اور کس کی نہ کی جائے۔
علماء نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ ممکن ہے آگے چل کر بعض جاہل اور ہوا پرست لوگ
مدعیان علم مند اجتہاد سمجھا بیٹھیں اور فقہ کی اس عالی شان عمارت کو نقصان پہنچائیں
جس کی تعمیر صحیح علمی اصول پر ائمہ کبار کے ہاتھوں مکمل ہوئی ہے۔

استاذ جلیل شیخ ابو زہرہ نے ان عوامل اور اسباب کی نشان دہی کی ہے جن
کی بنا پر فقہاء اجتہاد کا دروازہ بند کرنے پر مجبور ہوئے۔ وہ اسباب یہ ہیں۔

۱۔ مذہبی تعصب

جن ائمہ مجتہدین نے عصر سابق میں تفقہ و اجتہاد کی روشنی پھیلانی تھی ان کے تلامذہ اپنے اپنے شیوخ کے اقوال کو پتھر کی لکیر سمجھنے لگے اور اپنی عقل کے بجائے ان ائمہ کی عقل سے آکتاب نور کرنے لگے اور ظاہر بات ہے کہ کسی خاص فکر کی کلتی تقلید اور قناعت انسان میں جمود پیدا کر دیتی ہے اور وہ فروعات میں الجھ کر رہ جاتا ہے اور سب سالک سے صرف نظر کر کے وہ صرف ایک مسلک کی دعوت دیتا ہے۔ ائمہ سابقین کے بعد جو فقہاء آئے انھوں نے یہی روش اختیار کی۔ چنانچہ وہ ائمہ مجتہدین کے بیچ پر چل کر اجتہاد و استنباط سے کام لینے کے بجائے بس ان کے مسلک کی تعلیم دینے اور اس کی نشر و اشاعت میں لگ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم خود اعتمادی سے محروم ہو گئے اور ہر مسئلہ میں متقدمین پر اعتماد اور اپنے اوپر شک کرنے لگے۔

۲۔ عہدہ قضا

ابتداء میں خلفاء کا طریقہ یہ تھا کہ وہ مقلدین کے بجائے ائمہ مجتہدین کو عہدہ قضا کے لیے منتخب کرتے تھے لیکن بعد کے زمانوں میں مقلدین ہی کو یہ عہدہ دیا جانے لگا تا کہ وہ ان کو کسی ایک ہی مذہب کا پابند بنائیں اور اسی کی بنیاد پر فیصلے کریں۔ گویا وہ کسی دوسرے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے سے بالکل معذور تھے۔^{۱۶}

۳۔ تدوین مذہب

ہر مذہب کے احکام و مسائل تدوین ہو جانے کے باعث لوگوں کو اس سے فائدہ اٹھانے میں آسانی ہو گئی۔ اور عوام الناس ہمیشہ عیسر الحصول کے معتاب بلے میں سہل الحصول ہی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔ پھر سابق زمانے میں نئے نئے واقعات اور

معاملات میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی تھی مگر جب حضرات مجتہدین نے اس بار عظیم کو اپنے کندھوں پر اٹھا کر ہر قسم کے واقعات پر (جو واقع ہو یا آئندہ ان کے وقوع کا احتمال تھا) احکام مدون و مرتب کر دیئے تو لوگوں کا یہ حال ہو گیا کہ جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور علمائے سابقین کی کتابوں میں اس کا حکم مل جاتا تو بس ان ہی کے قول پر اکتفا کرتے تھے اور ان کی ضرورت اس سے پوری ہو جاتی تھی اور کوئی محرک نہیں تھا جو کسی نئی بحث و جستجو پر ابھارتا۔

مزید برآں متقدمین کی علمی عظمت، ان کا زمانی تقدم اور عوام میں اسلاف پرستی کا رجحان بھی باب اجتہاد کی بندش میں سازگار ثابت ہوا۔

یہی تمام اسباب و علل تقلید اختیار کرنے کے لیے معاون ثابت ہوئے۔ اب صرف احکام کی علت دریافت کرنے اور اپنے مسلک کی بعض رایوں کو ترجیح دینے کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ جن لوگوں میں علمی طور پر اس کی صلاحیت موجود تھی ان کو "مجتہد فی المذہب" کہا جاتا تھا یعنی یہ لوگ مستقل بالذات کسی نئے مسلک کے بانی نہیں تھے بلکہ کسی امام مجتہد کے متبع و پیرو تھے لیکن بایں ہمہ وہ صاحب رائے تھے۔ اس لیے ان کی رایوں کا اس مسلک میں اعتبار و محاذ کیا جاتا تھا۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر ائمہ مجتہدین نے بغیر دلیل و علت کے تقلید سے منع کیا ہے^{۱۳}۔

امام ابو یوسف کا قول ہے :

"کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ہمارے قول کی دلیل دریافت کیے بغیر

ہماری بات کو اختیار کرے۔"

امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

"جو بغیر دلیل و حجت علم کا طالب ہے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے

جو حاطب الیل ہے۔ وہ لکڑی کا ایسا گٹھراٹھائے ہوئے ہے جس میں

سانپ بیٹھا ہو۔ اور وہ اس سے بے خبر ہو۔"

امام احمد بن حنبلؒ تاکید فرمایا کرتے تھے کہ :

”دین میں کسی کی تقلید نہ کیا کرو۔“

امام احمد اتباع اور تقلید میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں :
 ”اتباع یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے
 جو کچھ ثابت ہو اس کی پیروی کرے۔ پھر تابعین کے بارے میں وہ مختار
 ہے!“ (جس کی رائے چاہے اختیار کرے اور جس کی چاہے پھوڑے)“

جماعتی اجتہاد

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اجتہادی احکام کی حفاظت و صیانت کے سبب سے
 جو کثیر فقہی سرمایہ اکٹھا ہو گیا تھا وہ ماضی کی ضرورتوں کے لیے بالکل کافی تھا۔ اس لیے
 اس کا تقاضا یہ تھا کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے مگر عصر جدید کی حیرت انگیز
 تہذیبی اور سائنسی ترقی نے اب صورت حال بدل دی ہے۔ اب انسان طبیعی قوتوں
 کو مستخرج کر کے فضائے بیسٹ کی پہنائیوں میں مصروف پرواز ہے اور سمندر کی گہرائیوں
 میں زیرِ رہابت سلسلہ مواصلات کی برق رفتاری کا یہ عالم ہے کہ مشرق و مغرب کا فاصلہ
 مٹ گیا ہے۔ انسان ایٹم کو چیر کر اس کی قوت سے محیر العقول کام لے رہا ہے۔ یہی
 نہیں وہ فضا میں مصنوعی سیارے چھوڑ کر نظام شمسی کے اور ستاروں کے بارے میں
 معلومات حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ وہ چاند پر کئی بار اتر چکا ہے اور وہ دن
 دور نہیں کہ وہاں مستقل طور پر اپنا ڈیرا ڈال دے۔ اس بنا پر فقہ اسلامی کا تقاضا ہے
 کہ اس عہد میں ایک دوسرے طریقہ اجتہاد کو رواج دیا جائے اور وہ ہے جماعتی و
 شورائی اجتہاد جس کی بنیاد علمی مشاورت پر ہو۔ اس کے لیے فقہی موتمرات منعقد کیے
 جائیں جن میں مختلف دیار و امصار اور مختلف ممالک کے ممتاز فقہاء شریک ہوں اور
 وہ اسلامی قانون کے اس چشمہ حیواں سے جس کا سوا کبھی خشک نہیں ہو سکتا عصر جدید
 کی تشنگی کو دور کرنے کی کوشش کریں۔ اس مشاورت کی بالکل وہی شکل و صورت ہو
 جو خلفائے راشدین مشکل سیاسی و علمی مسائل کے پیش آنے کے وقت اختیار فرماتے تھے۔

چنانچہ حضرت عمرؓ دو قسم کی مجالس شوریٰ منعقد فرماتے تھے۔ شورائے عام اور شورائے خاص۔ شورائے خاص میں صرف اکابر و ہاجرین و انصار صحابہ شریک ہوتے تھے اور حضرت عمرؓ ان سے حکومت کے چھوٹے بڑے معاملوں میں مشورہ لیتے تھے اور شورائے عام جس میں وہ کسی اہم معاملے کے بارے میں مشورہ کرنے کے لیے مدینے کے تمام اہل الرائے حضرات کو مدعو کرتے تھے۔ یہ لوگ مسجد نبویؐ میں جمع ہوتے اور اگر یہاں گنجائش نہ ہوتی تو مدینہ سے باہر آپ ان کا اجتماع کرتے تھے اور جو معاملہ درپیش ہوتا اسے مجمع کے سامنے پیش کر کے اس کی رائے معلوم کرتے۔ اسی طرح کا مشورہ آپ نے سواد عراق کی فتح کے وقت کیا تھا جب آپ کو ان فوجیوں کی رائے سے اختلاف پیدا ہوا جو اس بات پر مصرحتے کہ سواد عراق کی زمینیں بھی منقولہ سامان غنیمت کی طرح ان کے درمیان تقسیم کر دی جائیں چنانچہ آپ نے تمام صحابہ کرام کو جمع کیا اور خوب بحثیں ہوئیں۔ یہ اجتماع دو تین دن تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کی اس رائے سے عام صحابہ نے اتفاق کر لیا کہ اس کی حیثیت مال نے کی ہوگی جو غازیوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ آئندہ نسلیں بھی اس کے ثمرات سے مستفید ہونے کا حق رکھتی ہیں!۱

شوریٰ کی بنیاد قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے :

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (مسلمان) اپنے کام مشورے سے انجام دیتے ہیں۔

اس میں "امر" کا لفظ علمی اور سیاسی دونوں امور کو شامل ہے۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عدالتی امور میں شوریٰ کا یہ طریقہ واضح فرما دیا ہے کہ علماء کو جمع کر کے ان سے بحث و گفتگو کی جائے اور اتفاق رائے سے طے شدہ بات کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ امام مالک حضرت علیؓ کے واسطے سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا :

"یا رسول اللہ! میں ایسے امور بھی پیش آتے ہیں اور آئیں گے کہ ان میں نہ تو قرآن کوئی رہنمائی کرتا ہے اور آپ کی کوئی سنت ہی موجود ہوتی ہے ایسی

صورت میں ہم کیا کریں؟
ارشاد فرمایا :

اجمعوا له العالمین من المؤمنین مؤمنین میں سے اہل علم کو جمع کرو اور باہم
فاجعلوہ شوری بینکم ولا تقضوا مشورہ کرو اور ایک شخص کی رائے پر
فیہ برأی واحد^{۱۶} فیصلہ نہ کرو۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اجتماعی مشورہ سے تحقیق و تفتیش کے بعد جو رائے قائم ہوگی وہ انفرادی رائے کے مقابلے میں زیادہ قرین حق اور مصلحت کے مطابق ہوگی۔ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ عہد خلافت راشدہ میں علمی مجالس شوریٰ منعقد ہوتی تھیں۔ اجماع جو اسلامی نعت کا ایک ماخذ ہے، انہی علمی مجالس کے باعث عالم وجود میں آیا۔

علماء کی علمی مجالس شوری کے اصول سے مالکی اجتہاد نے احکام فقہیہ میں "تعدیل" کا اصول اخذ کیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جب لوگوں کے عرف اور عمل میں تغیر ہو جائے تو احکام بھی بہ لحاظ زمانہ بدل جائیں گے۔

اور یہی اجتماعی اجتہاد ہے جس کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہو سکتا۔^{۱۷}

اس دور کے امتیازات

۱۔ اس دور میں ہر مسلک کے بہت سے فقہاء نے مفید اجتہادات کیے ایسے اجتہادات کی بنیاد اس مسلک کے اصولوں پر تھی جس سے وہ خود کو منسوب کرتے تھے۔ بعض احکام میں وہ اپنے امام سے اختلاف بھی کرتے تھے مگر اس اختلاف کو دوسرے نقطوں میں اصول مسلک کی بنیاد پر تخریج مسائل کہنا زیادہ مناسب ہے۔

۲۔ اسی دور میں اجتہاد مفید نے وہ حیثیت اختیار کر لی جو طبقہ ائمہ میں اجتہاد مطلق

کی تھی۔

۳۔ اس طویل عہد اور اس سے پہلے کے دور میں ہر مسلک کے بڑے بڑے مصنفین کے ذریعہ فقہی مسائل و اجتہادات کا اتنا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا کہ اس کا اندازہ لگانا بھی دشوار ہے۔

۴۔ اس دور میں اگرچہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا۔ تاہم ان مذاہب میں جمع و ترتیب، مسائل کی تعلیل، اصول مذہب کے مطابق نئے احکام کا استنباط اور مختلف اقوال و آراء میں کسی ایک کو ترجیح دینے کا کام مسلسل جاری رہا۔ اسی باعث ہر مسلک کے اکابر علماء نے علم اصول فقہ کو بھی کافی ترقی دی۔ کیونکہ اصول فقہ ہی پر فقہ کا مدار ہے۔ اس لیے فقہی مسائل کی وسعت و ترقی کا لازمی نتیجہ تھا کہ اصول فقہ میں وسعت و ترقی ہو۔

۵۔ یہ دور اس حیثیت سے بہت ممتاز ہے کہ اس میں ہر مذہب میں فقہی آراء کی کثرت ہوئی اس لیے کہ مذہبی دائرے کی وسعت کے ساتھ جدید حوادث کے متعلق جو احکام نکالے جاتے ان میں علماء مختلف الرائے ہوتے تھے چنانچہ بعض آراء کی تصحیح و ترجیح اور بعض رایوں کی تضعیف وغیرہ کا کام شروع ہوا اور پھر برابر جاری رہا تا کہ مفتی اور قاضی اس رائے کو اختیار کر لیں جو زیادہ قوی ہو۔ اسی دور سے فتاویٰ کے مجموعے بھی مرتب ہونے لگے۔ جس پر چھٹے دور میں الگ سے بحث ہوگی۔

مذہبی مناظرے

اس دور میں مختلف مسلک کے فقہاء کے درمیان کثرت سے مناظرے اور مباحثے ہوئے جن کا سلسلہ بہت بعد تک جاری رہا۔ ان مناظروں کا کوئی علمی مقصد نہیں تھا بلکہ ان میں محض مذہبی تعصب کی روح کار فرما تھی۔ بعد کے زمانے میں مناظرے ناگوار جنگ و جدل کی صورت اختیار کر گئے تاہم ان کی وجہ سے بہت

فقہی نوادر و نکات اور دقیق علمی مسائل ہاتھ آ گئے۔ البتہ انکی علماء ان مذہبی جھگڑوں سے بہت بڑی حد تک الگ تھلگ رہے۔

فقہی مسائل کے سلسلہ میں بحث و مناقشہ کی شدت اور مسلکی عصبیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ متاخرین ائمہ و علماء کی طبیعتوں سے رواداری اور ایک دوسرے کی رائے کی قدر جو ان کے اسلاف کا طرہ امتیاز تھی ختم ہو گئی یہاں تک کہ ایک مسلک کے بعض ممتاز لوگ کہنے لگے کہ تعلید کی شرائط میں یہ بھی شامل ہے کہ مقلد یہ عقیدہ رکھے کہ اس کے امام کا مذہب صحیح ہے جس میں خطا کا صرون امکان ہے اور دوسرے ائمہ کا مسلک سراسر خطا ہے جس میں صحت کا محض احتمال ہے۔ حالانکہ اختلاف کے باوجود ان تمام مسلوں کا سرچشمہ ایک ہی شریعت ہے اور سب میں مختلف مگر صحیح اسلوب کے ذریعہ نصوص تک پہنچنے اور ان کے قواعد کی روشنی میں مسائل مستنبط کرنے کی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے اور بلاشبہ یہ اختلاف رائے بھی فقہ اسلامی اور اس کے نظریات کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔

شریعت کے ساتھ جس اخلاص کے نتیجے میں یہ مسلکی اختلاف پیدا ہوا اور جو اس کے دوام کی علامت اور مختلف فقہی نظریات کی توسیع کا سبب ہے۔ وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر مسلک کے متبعین دوسرے مسلوں کا احترام کریں اور جس طرح ائمہ متقدمین ایک دوسرے کے قیاسات سے فائدہ اٹھاتے تھے، وہ بھی تبادل و تعاون کا عمل جاری رکھیں۔

ساتویں صدی کے وسط سے ”المجلۃ“ کی تدوین ۱۲۸۶ھ تک

اس دور میں فقہ رو بہ انحطاط ہونے لگی۔ ابتداء میں تو اس کی روانی کسی قدر رک گئی مگر آگے چل کر اس پر پوری طرح جمود طاری ہو گیا۔ تاہم اس طویل مدت میں بعض بہت بلند پایہ اور قابل فخر فقہاء اور علمائے اصول پیدا ہوئے۔ مجموعی طور پر اسی دور میں اندھی تعلید کی ذہنیت کو فروغ ہوا۔ علل و وجوہ کی

روشنی میں احکام فقہ پر غور کرنے کے بجائے صرف متقدمین کی تقلید پر انحصار رہ گیا اور لوگوں نے اپنے اپنے مسلک کی کتابوں کے اس سرمایے پر جو اکٹھا ہو گیا تھا بغیر بحث و تمحیص تکبیر کیا۔ مختلف اجتہادی مسائل کے علماء میں تفریح و ترجیح مسائل کا جو جذبہ کار فرما تھا وہ بھی آہستہ آہستہ دھیمّا پڑنے لگا۔ یہاں تک فقہ کا طالب علم اپنے مسلک کی کسی خاص فقیہ کی کوئی ایک کتاب پڑھتا تھا اور اسی کتاب کی عینک لگا کر شریعت کے چہرے پر نظر ڈالتا تھا۔ حالانکہ اس سے پہلے فقہ کا تعلم مسترآن و سنت اصول شریعت اور اس کے مقاصد کو سیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ تصنیف و تالیف کے لحاظ سے بھی یہ بڑے انحطاط کا دور رہا۔ اس میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں ان میں چند کو چھوڑ کر باقی سب یا تو کسی سابق کتاب کا خلاصہ تھیں یا شرح۔ اب فقہ کی خدمت محض قدیم کتابوں کے پڑھنے پڑھانے اور ان کو حفظ کرنے کا نام رہ گیا تھا اور اس دور کے بالکل آخر کے متاخرین میں علمی فکر کی جگہ ایک عام قسم کی فکر نے لے لی تھی۔

متون کا رواج

اس صورت حال کے نتیجے میں فقہی تالیفات میں متون کا رواج چل پڑا اور یہ اس قدر مقبول ہوا کہ متقدمین کی قیمتی کتابوں کی جگہ متاخرین کے متون نے لے لی۔ متون کی ترتیب میں متاخرین کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ کم سے کم الفاظ میں انتہائی ایجاز کے ساتھ ہر فن کے مختصرات تیار کر لیے جائیں اور یہ لے اتنی بڑھی کہ مفہوم چیتاں اور معنی بن گیا اور ہر کلمہ بلکہ ہر جملہ طویل بحث مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس قسم کے مختصر کو ”متن“ کہا جاتا ہے۔

پھر اس متن کا مصنف خود یا کوئی دوسرا آدمی اس کی عبارتوں کی وضاحت کے لیے شرح لکھتا جس میں اس کے محل مسائل کی تفصیل کرتا اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کرتا تھا۔ اس کے بعد دوسرے علماء اٹھ کر ان شروح پر تعلیقات یعنی حواشی

چڑھاتے تھے اور ان حواشی پر نوٹ تیار کرتے تھے جنہیں تقریرات کہا جاتا تھا۔
 اور یہ تمام حواشی، شروح اور تقریرات فن کے اصولی اور حقیقی مقاصد سے
 بحث کرنے کے بجائے کتاب کے لفظوں اور عبارتوں کے مفہوم کے بارے میں
 موٹگانیوں پر مشتمل ہوتے تھے۔

ہمارا مقصد یہ نہیں کہ شروح و حواشی علمی فوائد سے خالی تھے۔ بلاشبہ ان میں سے
 بعض کتابوں میں بہت کا آراء علمی تحلیل و تجزیہ اور بحث و تحقیق ملتی ہے۔ مگر کیا کیا
 جائے۔ اس میں مغرور اور پھلکے کو اس طرح گڈمڈ کر دیا گیا ہے کہ اسلامی فقہ
 افسوسناک طور پر ایک گورکھ دھند بن گئی ہے۔

فقہ میں متن و اختصار کا طریقہ کوئی نیا نہیں ہے بلکہ درحقیقت اس کی
 تاریخ بہت قدیم ہے۔ مگر ابتداً اس کا مقصد حکیمانہ تھا یعنی بنیادی ضروری مسائل
 کو آسان اور مختصر عبارت میں یکجا کر دینا تاکہ فقہ کے مبتدیوں کے کام آئیں۔ جس
 طرح علم نحو کے مبتدی "الاجرد میثۃ" پڑھ کر نحو کے بنیادی اصول سے واقف ہو جاتے
 ہیں۔ اس طریق کار کا تقاضا یہ ہے کہ متن بہت ہی مختصر اور آسان ہو اور ان ہی
 بنیادی مسائل تک محدود ہو جو مبتدیوں کے لیے کافی ہیں۔ ان پر نہ طویل شرحوں کی ضرورت
 ہو اور نہ پیچیدہ اور مشکل حواشی کی۔ لیکن زیر بحث عہد میں فقہ میں متون کا رواج عام
 ہو گیا۔ چنانچہ اب جو کوئی عالم بھی اپنی علمی یادگار مرتب کرنے کا ارادہ کرتا تھا تو اس کا
 ذہن ایسی مستقل تصنیف کی طرف منتقل نہیں ہوتا تھا جس میں جدت اسلوب، تنقیح مسائل
 مضامین کی مناسب تقسیم اور ترتیب کے ذریعے متقدمین کی مساعی جھیلے میں اضافہ ہو، بلکہ
 صرف اس کی کوشش ہوتی تھی کہ کسی شرح کا حاشیہ یا کسی متن کی شرح لکھی جائے یا پھر
 انتہائی مختصر اور چھوٹی قسم کا کوئی متن مرتب کیا جائے۔

مذکورہ بالا گفتگو سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ قدیم زمانے میں متون کا طریقہ ایک
 معقول غرض سے شروع کیا گیا تھا اور وہ یہ تھی کہ کسی فن کے اصولوں کو سہولت و آسانی
 مبتدیوں کے ذہن نشین کر دیا جائے مگر بعد میں تقلید جامد کی بنا پر متاخرین نے اس

طریق کو سنگلاخ بنادیا کہ اصل مقصد فوت ہو گیا اور خواص کے سوا دوسرے لوگوں کے لیے اس سے فائدہ اٹھانا بہت مشکل ہو گیا۔ آخر زمانہ میں تو حال یہ ہو گیا کہ فقہ کے تناور درخت پر پختہ پھلوں کے بجائے صرف پتے ہی پتے رہ گئے۔

اس دور کے امتیازات

مگر ان سب باتوں کے باوجود یہ دور تین امور کے باعث دوسرے ادوار سے ممتاز و نمایاں ہے۔

۱۔ جزئیات فقہ میں کثرت سے تمدن و تالیف ہوئی جس کی وجہ سے بے شمار فتاویٰ کے مجموعے منصہ شہود پر آ گئے۔ ان کا آغاز تو پہلے ہی ہو چکا تھا مگر اس دور میں ان کی بڑی کثرت ہو گئی۔ اس لیے کہ بہت سے علما جو حکومت کی جانب سے افتا کی خدمت پر مامور تھے یا وہ بلند پایہ علما جن سے عوام الناس استفتا کرتے تھے، دونوں ہی اپنے فتاویٰ کو کتابوں کی صورت میں جمع کرتے تھے۔ ان میں سے اکثر کتب فتاویٰ ابواب فقہی کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں۔ ان میں نظری اصول اور بنیادی احکام درج ہیں جن میں اتفاات پیش آنے والے واقعات پر منطبق ہونے کی پوری صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کتابوں میں کثیر الوقوع حوادث کے متعلق نصوص شرعیہ آسانی مل جاتی ہیں کیونکہ جدید واقعات اکثر و بیشتر گزشتہ واقعات کے مماثل ہوتے ہیں۔

یہ کتب فتاویٰ عموماً سوال و جواب کے طریقے پر مدون ہیں۔ بعض کتابوں میں سوالات درج نہیں ہیں۔ ان میں صرف واقعات سے متعلق احکام بیان کر دیئے گئے ہیں۔

اس دور میں فتاویٰ کے جو مجموعے مرتب ہوئے وہ بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور آئندہ بھی اہم فقہی مآخذوں میں شمار ہوتے رہیں گے۔ مثلاً فتاویٰ تارخانہ، البزازیہ، الخانیہ، الحامدیہ، الھندیہ^۲۔

۲۔ دوسری چیز جس کی وجہ سے یہ دور ممتاز ہے، عہد عثمانی کے وہ شاہی احکامات

ہیں جو بعض فقہی احکامات کے سلسلے میں خلفاء کی طرف سے دیئے گئے تھے۔ مثلاً ایک خاص مدت گزر جانے کے بعد وعود کی سماعت کو ممنوع قرار دینے کا حکم فقہی اصطلاح میں اس کو تقادم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اور بہت سے انتظامی احکامات شاہی فرامین کے ذریعے دیئے گئے۔

اولی الامر خلیفہ ہو یا کوئی دوسرا سربراہ حکومت، اسلامی اجتہاد اسے اختیار دیتا ہے کہ وہ بعض احکام شرعیہ کی وسعت کو محدود کر دے اور ان کا نفاذ روک دے یا وہ زمانے کے حالات اور مصلحت کے تحت کسی ضعیف اور مرجوح قول پر عمل کرنے کا حکم دے۔ خلیفہ کے حکم کے بعد وہ قول رائج اور واجب العمل ہو جا۔ ئے گا۔ "مصلح مرسلہ" اور "تغیر احکام بہ تبدل ازمان" کے اصول کی رو سے ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ فقہ کے مختلف ابواب میں فقہاء کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ سلطان وقت جب کسی اجتہادی معاملے میں (یعنی ایسا معاملہ جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو اور شریعت کے قطعی احکام سے متصادم نہ ہو) جب کوئی حکم دے تو اس کا یہ حکم قابل احترام اور لایق نفاذ ہے۔ اسی طرح اگر بعض امور پر عمل درآمد کو وہ کسی وقت مصلحت کے تحت ممنوع قرار دے دے تو اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ خواہ یہ امور فی نفسہ شرعاً جائز ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے کہ اس کے حکم کی وجہ سے وہ باطل یا کم از کم موقوف یعنی غیر نافذ قرار پائیں گے^{۲۱}۔

بلاشبہ یہ اسلامی قانون کا فیض اور اس کی وسعت نظر ہے جس نے اسے حالات اور مصالح زمانہ کے پورا کرنے کے قابل بنایا۔

۳۔ اس دور کا تیسرا طرہ امتیاز یہ ہے کہ اس کے آخر میں قانون سازی کی تحریک کا آغاز ہوا۔ پہلا پنجہ ایسے قوانین بہ کثرت وضع کیے گئے جو دولت عثمانیہ میں متداول فقہ حنفی اور قانون شرعی سے ہٹے ہوئے تھے اور جو جدید منافی ضروریات نیز یورپ کے ساتھ اقتصادی روابط کا نتیجہ تھے۔

حوالہ جات :

- ۱۔ ابن قیم : اعظام المرقیین ج ۱ ص ۲۳
- ۲۔ نظریۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ ص ۱۰۸
- ۳۔ ظاہریہ اس جماعت کا نام ہے جو کتاب و سنت کے ظاہری احکام پر عمل کرتے تھے اور علت ، رائے و قیاس کو سرے سے نظر انداز کر دیتے تھے۔ اس مکتب فکر کے سرگروہ ابو یلیمان داؤد بن علی بن خلف ہیں جو داؤد ظاہری کے نام سے معروف ہیں۔
- ۴۔ اتنا تو ثابت ہے کہ حضرت زید نے عبد الملک کے مقابلے میں جو علم جہاد بلند کیا تھا اس میں امام ابو حنیفہ اس کے پشت پناہ تھے مگر علم و فضل میں ان کے تلخ کا تذکرہ متداول کتابوں میں نہیں ملتا۔ (مترجم)
- ۵۔ استاذ ابو زہرہ : کتاب مالک ص ۱
- ۶۔ امام جعفر صادقؑ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے۔ امام زین العابدین سے امام صاحب کا تلمذ تو ثابت نہیں ہے۔ مگر امام صاحب ان سے متاثر ضرور تھے جیسا کہ مصنف پہلے خود اشارہ کر چکے ہیں (مترجم)
- ۷۔ امام اوزاعی اور لیث بن سعد دونوں اکابر مجتہدین میں تھے۔ امام اوزاعی فرمایا کرتے تھے کہ میں نے بیس ہزار مسئلے حدیث سے مستنبط کیے ہیں۔ (مترجم)
- ۸۔ استاذ ابو زہرہ : مقدمۃ المملکیۃ و نظریۃ العقد ص ۳۴
- ۹۔ محکمہ احتساب کو جدید قانون کی اصطلاح میں نظام عام کہتے ہیں جس کے ذریعہ دھوکہ فریب اور ہر طرح کے فساد کا قلع قمع کیا جاتا ہے۔ اس شعبے کے ملازمین کو محتسب کہتے ہیں۔ (مترجم)
- ۱۰۔ تذکرہ روایتیں ذکر ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد نے بھی اصول فقہ پر کتابیں لکھی ہیں مگر اب وہ ناپید ہیں۔ یہ بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ امام ابو حنیفہ جنھوں نے اپنی مجلس شاورت کی بحث و تمحیص کے بعد کئی ہزار مسئلے مستنبط کیے تھے وہ کچھ اصولوں کے تحت مستنبط کیے ہوں گے ، اگرچہ ان کی اصول فقہ کی کتاب موجود نہیں ہے مگر ان کی دوسری

تمام کتابوں میں یہ اصول منتشر طور پر آج بھی موجود ہیں (مترجم)

۱۱۔ ابو زہرہ : الملیکۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیہ ص ۳۸ - ۳۹

۱۲۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حکم قضا کو کسی ایک مسلک کا پابند کرنے میں بڑی مصلحت تھی۔ اس کی وجہ سے عوام اپنے مقدمات کی کارروائی اور ان کے فیصلوں کی نوعیت کو پہلے سے بخوبی سمجھ سکتے تھے اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کا اندازہ کر سکتے تھے۔

لیکن یہ مصلحت اس کی متقاضی نہیں تھی کہ قاضیوں کو قطعی طور پر ایک ہی مذہب کے احکام کا پابند کر دیا جائے بلکہ ان کو یہ اختیار ہونا چاہیے تھا کہ جس مسلک میں جو حکم دلیل کے اعتبار سے زیادہ مضبوط، زیادہ پر حکمت اور مصلحت کا ساتھ دینے والا ہو وہ اسے اختیار کر لیں تاکہ یہ مجموعہ فقہ اس قانون کی طرح ہو جس کے تحت فیصلے کو محدود کر دیا جاتا ہے۔ پھر حالات کی تبدیلی کے لحاظ سے مصلحت و ضرورت کے تحت اس انتخاب کی توثیق یا اس میں تبدیلی ہوتی رہتی۔

چنانچہ عبداللہ ابن المقفع نے عباسی خلیفہ منصور کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ تمام فقہاء کے مجتہدات و آراء کو ایک جگہ جمع کرا لے اور پھر اس میں بحث و تمحیص اور ترجیح کے بعد جو مناسب ہو اسے انتخاب کر لے۔ ابن المقفع نے اپنے رسالے "رسالۃ الصحابہ" میں قضا کے فیصلوں کے اختلافات کی وضاحت کی ہے اور دکھایا ہے کہ کس طرح ایک ہی معاملے میں ایک قاضی کچھ فیصلہ کرتا ہے اور دوسرا قاضی کچھ اور۔ معاملات مالی اور نکاح و طلاق سب میں یہ اختلافات موجود ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے ایک خط میں منصور کو مشورہ دیتے ہوئے لکھتا ہے۔

"اگر امیر المؤمنین مناسب سمجھتے ہوں تو مختلف فیصلوں اور سنن نبوی کو ایک جگہ جمع کرنے کا حکم دیں اور اس میں ہر گروہ نے سنت و قیاس سے جو استدلال کیے ہیں وہ بھی اکٹھا کر لیے جائیں۔ پھر امیر المؤمنین ان پر غور کریں اور ان میں سے ہر ایک کے بارے میں اپنی خداداد بصیرت کے مطابق ایک فیصلہ کو نافذ کر دیں اور حکم فرمادیں کہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہ کیا جائے اور

اس طرح ایک جامع مجموعہ قوانین مرتب ہو جائے گا۔ خدا کی ذات سے امید ہے کہ
 امیر المومنین کی رائے اور حکم کی بدولت سب لوگ اس پر متفق ہو جائیں گے۔
 بلاشبہ یہ بہت عمدہ مشورہ تھا۔ اگر اس پر عمل ہوا ہوتا تو امت مسلمہ کو ایک ایسا جامع قانون مل
 جاتا جو مختلف اجتہادی مسلکوں سے منتخب ہوتا اور اس میں ہر موضوع اور مسئلہ کے متعلق بہتر
 سے بہتر فیصلہ پیش کیا جاتا۔

خلیفہ ابو جعفر منصور اور اس کے بعد ہارون الرشید نے یہ ارادہ کیا تھا کہ امام مالک کے
 مسلک اور ان کی کتاب موطا کو دولت عباسیہ کا قانون بنی قرار دے دیں۔ مگر امام مالک نے
 ان دونوں کو اس عمل سے باز رکھا۔ آپ نے فرمایا :

"فروعی مسائل میں صحابہ کرام باہم اختلاف رائے رکھتے
 تھے۔ ان کے اقوال مختلف شہروں میں پھیل گئے اور
 ان میں سے ہر ایک کا عمل درست تھا۔"

ابن المقفع کی رائے اس لحاظ سے درست تھی کہ اس سے ایک تفسیر میں متضاد فیصلوں
 کا امکان ختم ہو جاتا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ تھے کہ وہ عوام کو کسی خاص مجتہد کے مسلک پر
 چلانا چاہتے تھے۔ تاہم یہ رائے بہت عمدہ تھی۔ اور اس کی افادیت اختلاف اجتہاد
 کے غمراہی سے کہیں زیادہ خوشگوار ہوتی۔ جیسا کہ آپ کو آئندہ صفحات میں معلوم ہو جائے گا۔
 ۱۳۔ یہ ان لوگوں کے لیے جن میں دلیل و علت معلوم کرنے کی صلاحیت ہو۔ مگر عوام کے
 لیے تقلید ہی ضروری ہے ورنہ نراج کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔

۱۴۔ اس سلسلے میں امام مالک کے قول کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے جن میں آپ نے فرمایا ہے
 کہ "کل یتروا قولہ ویؤخذوا الا الرسول"

۱۵۔ اساذ ابو زہرہ : مقدمہ الملیکۃ ونظریۃ العقد ص ۱۸

۱۶۔ ایک روایت میں اجمعوا العالمین اور دوسری میں اجمعوا الہ العابدین من المؤمنین
 ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہاں وہ اہل علم مراد ہیں جو اہل طاعت بھی ہوں۔ اس روایت کے
 بارے میں حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ ایسا بمن یحجہ بھما۔ مگر اس قول کی غرابت کے

باوجود اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۴۳-۴۲)

۱۷۔ اس موضوع پر مشہور مورخ رفیق بک اعظم کے مقالہ "قضاء الجماعة وقضاء الفرد" کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

۱۸۔ فاضل مصنف کو فقہ کی کسی قدیم کتاب کی مثال دینا چاہیے تھا۔ "قدوری" اس کی عمدہ مثال ہے۔ (مترجم)

۱۹۔ اس موقع پر قابل فخر حنفی امام فقہ علاؤ الدین الکاسانی (المتوفی ۷۵۸ھ) کا ذکر بہت مناسب معلوم ہوتا ہے جنہوں نے علاؤ الدین سمرقندی کی کتاب "تحفة الفقہاء" کو وسعت دیکر "بدائۃ الصنائع فی توثیب الشرائع" لکھی۔ اس میں امام کاسانی نے فقہ حنفی کی کتابوں سے مسائل منتخب کر کے انہیں ایک نئے انداز ادنیٰ ترتیب سے سات جلدوں میں مرتب کیا۔ بلاشبہ ان کا شمار علم فقہ کے مجددین میں ہے۔ (الحقوق المدنیۃ ج ۲ ص ۷)

۲۰۔ الفتاویٰ الہندیہ کا دوسرا نام فتاویٰ عالمگیری ہے۔ یہ فتاویٰ کی مشہور ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ یمنل بادشاہ اورنگ زیب عالمگیری کی طرف منسوب ہے جن نے ۱۱۱۹ھ تک ہندوستان پر حکومت کی۔ اس نے اپنے زمانے کے ممتاز علمائے احناف کو شیخ نظام الدین کی زیر نگرانی اس عظیم الشان کتاب کی تالیف پر مامور کیا تھا اور اس کے لیے ایک علیحدہ کتب خانہ جمع کیا تھا۔ علماء نے تمام مسائل کے ساتھ ان کے متعلق نصوص شرعی اور استنادی حوالے بھی درج کر دیے ہیں۔ بلاشبہ یہ نہایت جامع کتاب ہے۔ مصر میں پہلی بار ۱۲۸۲ھ میں چھ جلدوں میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۳۱۱ھ میں بولات کے مطبع امیر یہ میں چھپی (مترجم)

۲۱۔ رد المحتار ج ۱ ص ۱۵۵۔ رد مختار اور اس کے حاشیہ رد المختار باب الوقف میں مذکور

ہے کہ شیخ ابوالسعود جو فقہ حنفی کے مشہور عالم اور جن کے فتاویٰ قابل اعتماد ہوتے ہیں۔ نیز وہ مملکت عثمانیہ کے (بعد سلطان سلیمان سلیم) قاضی اور مفتی فلسطین تھے۔ ان کے سامنے جو معاملات پیش ہوئے اور انہوں نے اس بارے میں اپنا فیصلہ دیا۔ اس میں مذکور ہے کہ

"بادشاہ کی طرف سے یہ فرمان نافذ ہوا ہے کہ مقروض اگر اپنی اس جائداد

دال کو وقف کرتا ہے جو قرض کی مقدار سے زیادہ نہیں ہے تو یہ وقف نافذ

نہ ہوگا۔ اس لیے کہ بہت سے لوگ محض قرض خواہوں سے بچنے کے لیے اپنی جائیداد و مال وقف کر دیتے ہیں۔

اس حکم کی بنیاد پر فقہاء نے اس وقف کے عدم نفاذ کا فیصلہ کیا حالانکہ کتب فقہ میں تصریحات موجود ہیں کہ مقروض شخص کا وقف کرنا درست ہے خواہ قرض اس کی پوری جائیداد پر حاوی ہو۔ کیونکہ قرض اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اس کے مال سے نہیں۔

(رد المحتار ج ۳ ص ۳۹۵ باب الوقت)

اسی طرح فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ ”نقطہ“ یعنی گم شدہ چیز اگر ایسی ہو جس پر کچھ خرچ کرنا پڑے مثلاً جانور یا غلام وغیرہ تو قاضی پانے والے کو حکم دے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے اور اس کی قیمت اپنے پاس محفوظ رکھے یا پھر وہ یہ حکم دے گا کہ وہ اس کو کرایہ پر دیدے یا اس سے خود کام لے اور اس کا جو کرایہ یا اجرت ہو وہ اس کے اوپر خرچ کرے تاکہ اس چیز کے مالک پر اس کے اخراجات کا بار بہت زیادہ نہ ہو جائے۔ اور اگر یہ نقطہ کوئی مفرد غلام ہو تو قاضی اس کو مزدوری پر نہ لگائے تاکہ دوبارہ بھاگ نہ جائے بلکہ اس کو فروخت کر کے رقم مالک کے لیے محفوظ کرادے اور یہ بیع مالک غلام پر نافذ ہوگی۔ یعنی جب اس کو علم ہو جائے اور مطالبہ کے لیے آئے تو اس بیع کو نفع نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ایسی بیع محکمہ عدالت کے حدود اختیار میں داخل ہے۔

نصوص شریعت اور قواعد فقہ کے مطابق نقطہ کا عام حکم یہی ہے لیکن روختار میں قاضی ابو السعود کے فرمودات میں یہ بھی درج ہے کہ ”عبد آبت“ یعنی مفرد غلام اگر فوجی ہو تو اس کے بارے میں شاہی حکم یہ ہے کہ قاضی اس کو فروخت نہ کرے۔ تاکہ فوجی خدمت سے بھاگنے کے لیے غلام اس کو ذریعہ نہ بنا سکیں۔ اسی بنا پر ایسے غلاموں کی بیع صحیح ہے اور اگر خرید و فروخت ہوئی تو مشتری سے وہ واپس لے کر قیمت مسترد کر دی جائے۔

اسی طرح اگر عوام الناس کے بھاگے ہوئے غلام بہت نقصان پر فروخت کر دیے جائیں تو اس بارے میں بھی حکم سلطانی یہی ہے اسے اچھی طرح مستحضر رکھنا چاہیے۔

بہت اہم حکم ہے۔ (کتاب الابن رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۵-۳۲۶)
 ان تصریحات سے آپ پر واضح ہو گیا کہ شاہی امر و نبی نے مصمت کی بنا پر
 یہ صحیح اور نافذ عقد شرعی کی صورت ہی بدل دی۔ چونکہ ادلی الامر (حکم وقت) نے اس
 کی مانعت کر دی ہے۔ لہذا شرعی نقطہ نظر سے بھی وہ باطل ہو جائے گا (کیونکہ شریعت
 نے اس کو یہ اختیار دیا ہے)

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ جن جزئیات کے متعلق یہ تصریحات پیش کی گئی ہیں
 وہ اتنی اہم نہیں ہیں جتنا کہ وہ ضابطہ اہم ہے جو مختلف احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔
 مثلاً آج کل غیر منقولہ جائداد کے رجسٹریشن کے قوانین کے نفاذ کے بعد بیع و
 خراء وغیرہ کا رجسٹریشن کرنا لازمی ہے۔ بغیر رجسٹری کے طرفین کا معاملہ باطل تصور ہوتا ہے
 اب اس کا تقاضا ہے کہ رجسٹری آفس کے باہر جو معاملہ ہو، اس کو کا عدم قرار دیا جائے
 اور وہ نافذ نہ ہو سکے لہذا اب ضروری ہے کہ شریعت کی رو سے بھی اس حکم قانونی پر عملدرآمد
 ضروری قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ ازراہ مصلحت و تنظیم حاکم وقت نے رجسٹری کی پابندی
 عائد کی ہے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بالکل بے محل ہے کہ اگرچہ قانون کی رو سے رجسٹری
 ضروری ہے لیکن چونکہ شریعت کی طرف سے کسی بیع کی صحت کے لیے رجسٹری کی شرط نہیں
 ہے۔ صرف زبانی ایجاب و قبول کافی ہے۔ لہذا بغیر رجسٹری کے جو معاملہ منعقد ہوگا وہ
 دیانتہ صحیح اور نافذ ہوگا۔

مثلاً ہمارے شامی قانون میں پرنسپل لا کے مطابق تفریق بین الزوجین کے معاملہ
 میں عورت کی درخواست پر ہی غور کیا جائے گا اور اس کے مطابق فیصلہ بھی ہو سکتا ہے۔
 لہذا بعض حضرات کا یہ خیال کہ جن شوہر و بیوی میں قانون کے ذریعہ تفریق کرائی جاتی ہے
 چونکہ شرعاً معتبر نہیں ہے لہذا شرعی طور پر وہ اب بھی اپنے شوہر کے حوالہ عقد میں رہے گی
 صحیح نہیں ہے۔

اس سے بھی اہم ایک دوسری مثال | اس بحث کی وضاحت کے لیے ہم فقہائے احناف کے
 اجتہادات سے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ صاحب الدر المختار نے کتاب البیوع

باب القرض کے آخر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کم قیمت چیز بہت زیادہ قیمت میں قرض وصول کرنے کے سلسلے میں اگر خریدی جائے تو ضرورہ جائز ہے اور اس کو فقہاء "بیع معاملہ" کہتے ہیں (حالانکہ جیسا آپ دیکھ رہے ہیں یہ قرض سے استفادہ کی ایک صورت ہے)

پھر اسی طرح صاحب الدر المختار نے کتاب البیوع باب (المراۃ فصل قرض سے کچھ پہلے مراجعہ کے نام سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دائن مدیون کے ہاتھ کوئی چیز زیادہ قیمت پر اس لیے فروخت کرے کہ وہ مدیون کی مطلوبہ مہلت کا بھی نفع اس سے حاصل کرے اس موقع پر در مختار اور اس کے حاشیہ پر فقہائے احناف کی یہ تصریح درج ہے۔

”اگر مقرر قرض اس مدت سے پہلے قرض ادا کر دے جس کی وجہ سے مراجعہ

کا معاملہ ہوا ہے۔ یا مراجعہ کے بعد مدت پوری ہونے سے پہلے ہی اس کا

انتقال ہو جائے اور دائن نے مدیون کے ترکے سے اپنا قرض اس

لیے چکا لیا کہ اب موت سے وہ مدت پوری ہو گئی تو ان صورتوں میں

دائن کل رقم پانے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اتنی رقم اسے ملے گی جتنی اب

تک گزری ہوئی مدت میں واجب ہوتی ہے۔ اگر اس نے پوری رقم لے

لی ہے تو اسے بقیہ مدت کے بہ قدر رقم واپس کرنی ہوگی۔“

ابن عابدین نے اس موقع پر صاحب قنبلہ سے یہ نقل کیا ہے کہ نقیہ وقت شیخ

نعم الدین سے بھی اس بارے میں پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کا فتویٰ دیتے ہیں۔ انھوں

نے فرمایا۔ ”ہاں“ اور ایسا ہی فتویٰ حنفی مفتی روم، ابوسعود اور شیخ حامد العماوی نے

اپنے فتاویٰ حامدیہ میں دیا ہے۔

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرم نمبر خریداری ضرور لکھیے۔

ندوة العلماء

ایک دینی و تعلیمی تحریک

(۲)

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

ندوة العلماء کا اجلاس ششم ۱۳/۱۲/۱۵ ر ذی قعدہ ۱۳۱۶ھ مطابق ۲۶/۲۷/۲۸ مارچ ۱۸۹۹ء شاہجہانپور میں منعقد ہوا جس میں پہلے دن مولانا عبدالحی مددگار ناظم ندوة العلماء نے سالانہ روداد پیش کی اور پھر دوسرے دن انھوں نے دارالعلوم کی پہلی سالانہ رپورٹ پیش کی جس میں ایک وسیع کتاب خانہ کے قیام پر زور دیتے ہوئے دارالعلوم کی یکسالہ کیفیت یوں پیش کی :

”۶۰ طالب العلم مندرجہ فہرست ہیں، ۱۵ طالب العلم دارالاقامہ (بورڈنگ ہاؤس) میں رہتے ہیں، دارالاقامہ میں جو طالب العلم رہتے ہیں ان کو مکان، فرش اور کھانا دیا جاتا ہے، کھانا سب کو ایک دسترخوان پر بلا امتیاز ایک طرح کا کھلایا جاتا ہے... کتب خانہ بھی ہے، احاطہ مدرسہ میں طلبہ.... ددش کرتے ہیں، ان میں خوش سلیقگی، بلند نظری، خوبی اخلاق، پابندی شریعت کے اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ نماز پنجگانہ جماعت کے ساتھ مسجد میں پڑھائی جاتی ہے۔“

اس اجلاس کی ایک خاص بات یہ تھی کہ لوگوں نے دل کھول کر ندوۃ العلماء کے لیے چندے دیے اور جامد ادیں وقف کیں نیز احمد زماں خاں صاحب ہتم مدرسہ اسلامیہ بلراپور نے اپنے مدرسہ کو ندوہ کے حوالے کر دینے کی تجویز پیش کی جو باتفاق آرا منظور ہوئی۔ اس اجلاس کے کچھ دنوں بعد ۲۱ محرم ۱۳۱۶ھ کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا فاروق چریا کوٹی کو دارالعلوم کا ہتم اور مولانا حفیظ اللہ کو نائب ہتم مقرر کیا گیا مگر موخر الذکر نے کچھ دنوں بعد معذرت کر لی۔

علامہ شبلی نعمانی نے دارالعلوم کا جو خاکہ مرتب کیا تھا اس کا مختصر تذکرہ اوپر آچکا ہے۔ اس میں زیادہ زور اس بات پر تھا کہ طلبہ ایک طرف علوم دینیہ میں ملکہ تامہ حاصل کریں تو دوسری طرف علوم عصریہ سے اس قدر آشنا ہوں کہ دنیاوی حالات سے پورے طور پر باخبرہ سکیں۔ نصاب درس کے علاوہ دیگر امور میں بھی یہی کوشش کی گئی تھی کہ طلبہ میں بلند ہمتی، بالغ نظری اور وسعت فکر پیدا ہو۔ اسی غرض سے علامہ نے جلسہ انتظامیہ منعقدہ اگست ۱۸۹۹ء میں دارالعلوم کے نصاب میں انگریزی داخل کرنے کی تحریک کی تھی مگر اس وقت علماء کے تشدد کا یہ عالم تھا کہ تحریک منظور ہونا تو درکار علامہ کے شدید اصرار کے باوجود درج ردود بھی نہ ہو سکی جس کا انھیں سید رنج و قلق ہوا۔^{۳۶} اور ارباب ندوہ کے اس برتاؤ نے انھیں ایک حد تک ندوہ سے کنارہ کش ہونے پر مجبور کر دیا۔ اسی دل برداشتگی کے عالم میں ۱۳ اکتوبر ۱۸۹۹ء کو مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو لکھا کہ 'اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ ندوہ کی خدمت کر سکیں تو پندرہ روز کے لیے لکھنؤ میں آکر قیام کیجیے۔ میں کارروائی اور طرز عمل کا نقشہ پیش کروں گا اس پر رائے دیجیے اور ارکان بھی پورے غور و فکر کے ساتھ بحثیں کریں پھر جو امر منفع قرار پائے اس پر عمل کیا جائے اور اس کا خاکہ ڈالا جائے۔ اس وقت جس طرح کام ہو رہا ہے اس میں شریک ہونا قوی گناہ سمجھا ہوں اور لطف یہ ہے کہ بڑے بڑے ارکان کے نزدیک وہی معراج خیال ہے پھر میری کھپت وہاں کیوں کر ہو سکتی ہے۔'^{۳۷} اس کے بعد پھر ۲۸ دسمبر ۱۸۹۹ء کو موصوف ہی کو لکھتے ہیں کہ 'اگر آپ اور ارکان (ندوہ)

مجھ سے کام لینا چاہتے ہیں تو بتائیں کہ میں کیا کام کروں، میری جو تجویزیں ہیں وہ وہاں چلنے نہ پائیں گی البتہ یہ ہوگا کہ گروہ بندیاں اور نرائیں قائم ہوں تو پھر ٹرنے جھگڑنے سے کیا فائدہ؟“
 شاید انھیں حالات سے متاثر ہو کر مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا تھا کہ ”دنیا میں تمام کام کسی حقیقت اور اصول کے ماتحت ہوتے ہیں لیکن ندوہ کی حالت ابتدا سے عجیب رہی ہے۔ مقصد کی رغبت و علو کا تو یہ حال کہ آج عالم اسلام میں اصلاح و ترقی کی جتنی تحریکیں ہیں ان میں سے کسی کا مقصد بھی اس درجہ صحیح و حقیقی اور متعین الإصلاح نہیں ہو سکتا جیسا کہ ندوہ کا لیکن طریق کار کا یہ عالم کہ نہ تو اسے کوئی متفق عقیدہ حاصل اور نہ کوئی متحد اصول موجود۔ صرف ’دفع الوقتی‘ اور ’التوا‘ کے دونوں ایجاد طریق عمل تھے جن پر ان کے تمام کام چل رہے تھے یعنی ہمیشہ اس کی زندگی کے اساسی سوال کو آئندہ کر کے تھوڑا بہت کر لینا۔“

یہی اسباب تھے کہ مولانا شبلی نے ایک عرصہ تک جلسہ انتظامیہ میں شرکت نہیں کی، بالآخر ۷۰ جمادی الثانی ۱۳۱۷ھ کے جلسہ میں شرکت اور ان کی سہمی سے پہلی بار انگریزی تعلیم کی تجویز منظور ہوئی اور اس طرح ان کی ایک دیرینہ خواہش پوری ہونے کی صورت پیدا ہوئی۔ شوال ۱۳۱۸ھ کے جلسہ انتظامیہ میں ندوہ میں انگریزی تعلیم کی تجویز ایک بار پھر پیش ہو کر منظور ہوئی لیکن بعض معزز اراکین کی مخالفت بدستور جاری رہی اور عملدرآمد کا معاملہ ٹلتا رہا اور یہ رد و کد کافی عرصے تک جاری رہی۔ مولانا انھیں حالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ۲۵ مئی ۱۹۰۱ء کو مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو لکھتے ہیں کہ ”ایک ہمارے روشن خیال شروانی ہیں کہ میں اپنا امام کہتا ہوں، ان کا یہ حال ہے کہ انگریزی کے نام سے ان کو لرزہ آتا ہے، بڑی مشکل سے مسلمانوں کے پھسلانے کو تجویز پر راضی ہوئے تو عملدرآمد میں حیران ہیں حالانکہ تمام طالب علموں کو انگریزی پڑھانا مقصود نہیں، نہ میرا یہ خیال ہے، صرف اس قدر مقصود ہے کہ دو چار لڑکے انگریزی بھی پڑھیں۔“ بالآخر طویل بحث و مباحثہ کے بعد ربیع الاول ۱۳۱۹ھ سے دارالعلوم میں ابتدائی انگریزی کی تعلیم شروع ہوئی۔

مدۃ العلماء کا اجلاس ہفتہ ۱۰/۱۱/۱۲ رجب ۱۳۱۸ھ مطابق ۲۴/۵/۶۷ نمبر ۱۹۱۵ء پٹنہ میں منعقد ہوا جو اپنی آپ مثال تھا، اس میں ہر مکتبہ نگر کے لوگ، علماء دکن، ادباء، اخبار نویس، تاجران اور طلبہ شریک تھے اور سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ جدید طبقے کے نمائندوں نے بھی علماء کے شانہ بشانہ حصہ لیا اور کافی دل چسپی کا مظاہرہ کیا، اس طرح ان دونوں طبقوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع ملا اور بہت سے پردے اٹھے اور غلط فہمیاں دور ہوئیں۔ اس اجلاس کی اہمیت کا اندازہ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کے آخر میں شکرِ یے کی تقریر کے ان الفاظ سے کیا جاسکتا ہے :

”حضرات! ابتدا ہی سے میں اس مدۃ العلماء کے ناچیز خدام میں ہوں، اس لیے شروع سے آج تک جتنے جلے لکھنؤ وغیرہ میں ہوئے سب میں شریک ہوا، میں نے نہ صرف مدۃ العلماء کے جلے دیکھے ہیں بلکہ مسلمانوں کی دوسری انجمنوں میں شریک ہوتا رہا ہوں اور ایجوکیشنل کانفرنس کے بھی بہت سے جلے دیکھے ہیں اس لیے اس قسم کی مجالس کا مجھے جو تجربہ ہے وہ کم نہیں ہے۔ میں بلا تصنع سچے دل سے کہتا ہوں کہ جو حالت میرے دل پر یہاں طاری ہوئی اور جو اثر یہاں پیدا ہوا، کفنی باشد شہیداً ایسا کبھی نہیں پیدا ہوا۔“

اس اجلاس کے بعد مولانا سید محمد علی، ناظم مدۃ العلماء نے ۲۸ رجب ۱۳۱۸ھ کو مولانا عبدالحی مددگار ناظم اور مولانا عبد اللطیف رحمانی مدرس دارالعلوم کے نام دارالعلوم کے نصب العین کی وضاحت میں جو مشترکہ خط لکھا وہ کافی اہمیت کا حامل ہے جس میں مولانا نے ان چار چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا تھا :

۱۔ جزئیات سے گہری اور علمی واقفیت جو کہ ایک تجربہ کار اور کامیاب قائد اور رہنما کے لیے سجد ضروری ہے۔

۲۔ دور اندیشی اور وسیع النظری۔

۳۔ اعتدال اور توازن

۴۔ علوم قرآن اور ادب عربی پر خاص زور

نصاب کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ”ابتدائی درجہ میں دینیات کا بہت خیال رکھیے، نصاب میں عمدہ کتابیں ہوں۔ عقائد کی عمدگی سے تعلیم دی جائے مگر اس طرح کہ نئی تعلیم کے مناسب ہو، قرآن مجید کی طرف زیادہ توجہ رہے۔ ایسا ضرور کیجیے کہ ابتدائی درجہ کا طالب علم قرآن مجید کی تفسیر سے عاری نہ رہے۔“

ایک طرف ادب اب مدوۃ العلماء اس کے دارالعلوم کی تعلیم کو نئی تعلیم کے مناسب بنانے کی جدوجہد کر رہے تھے۔ دوسری طرف حکومت صوبہ جات متحدہ علامہ شبلی نعمانی اور منشی اطہر علی کا کوردی سے کچھ بدگمان ہو گئی اور چونکہ یہ دونوں حضرات مدوہ سے براہ راست وابستہ تھے اس لیے اس کا اثر بالواسطہ مدوۃ العلماء پر بھی پڑا، ان حالات اور کچھ دیگر وجوہ کی بنا پر یہ دونوں حضرات حیدرآباد چلے گئے، ناظم مدوۃ العلماء مولانا سید محمد علی سفرچ پر روانہ ہو گئے اور کچھ دنوں قائم مقام ناظم کی حیثیت سے کام کرنے کے بعد مولانا عبدالحق حقانی ۱۹ فروری ۱۹۰۲ء کو خانگی ضروریات کے پیش نظر مستعفی ہو گئے اور اب مدوہ کا سارا بار مولانا سید عبدالحق اور ان کے رفقاء کے کاندھوں پر پڑ گیا۔

اسی انتشار کے عالم میں مدوۃ العلماء کا آٹھواں اجلاس ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ شعبان ۱۳۱۹ھ مطابق ۵، ۶، ۷، ۸ دسمبر ۱۹۰۱ء کلکتہ میں منعقد ہوا اور یہ پہلا اجلاس تھا جو چار یوم تک جاری رہا۔ البتہ مولانا شبلی نعمانی رخصت نہ مل سکنے کے باعث اور مولانا محمد علی سفرچ سے واپسی کے بعد اجلاس میں شرکت کی غرض سے کلکتہ پہنچ کر بوجہ علالت شریک اجلاس نہ ہو سکے البتہ اجلاس بہت کامیاب رہا۔ اور اس کے بعد ہی شوال ۱۳۱۹ھ مطابق منسوری ۱۹۰۲ء دارالعلوم نے ترقی کا ایک قدم اور بڑھایا۔ ابھی تک دارالعلوم میں صرف ابتدائی تین درجوں میں تعلیم ہو رہی تھی۔ اس سال ایک چوتھا درجہ متوسط سال اول اور کھٹک اور اگلے سال متوسط کے دوسرے درجہ کا افتتاح ہوا۔

اگرچہ دارالعلوم کے درجوں میں اضافہ ہوا تھا مگر اس کے اصلاح نصاب کی

طرف کوئی خاص پیش رفت نہیں ہو رہی تھی نیز اس کی ترتیب و ترمیم کے لیے کوئی خاص مجلس نہ تھی مجلس منتظر ہی تجربہ کار حضرات کے مشورے سے یہ خدمت انجام دیتی تھی چنانچہ سنہ ۱۹۰۲ء میں اس غرض سے ایک خاص مجلس قائم کی گئی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو اس کا معتمد بنایا گیا۔ ارکان میں مولانا محمد فاروق چریا کوٹی اور عبداللہ ڈوٹو بھی وغیرہ تھے۔ البتہ اس مجلس میں مولانا شبلی کو شریک نہیں کیا گیا جس کا انھیں شدید احساس ہوا۔ مزید برآں ۱۶ ربیع الثانی ۱۳۲۰ھ کے جلسہ انتظامیہ نے ندوۃ العلماء کی جانب سے 'الندوۃ' نامی ایک رسالہ نکالنے کی تجویز منظور کی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو اس کا ایڈیٹر مقرر کیا جبکہ مولانا شبلی نعمانی بھی اس خدمت کو بحسن و خوبی انجام دے سکتے تھے۔ مولانا کو یہاں بھی اپنے ساتھ انصافی کا احساس ہوا چنانچہ مولانا شروانی کو اپنے ۲۴ اگست ۱۹۰۲ء کے مکتوب میں تحریر کیا: "ندوہ کی نسبت ہمیشہ میرا ہی خیال رہا اور سچ یہ ہے کہ صرف ندوہ کے لیے میں نے کالج چھوڑا.... اب آپ لوگوں کی کیفیت یہ ہے کہ جس کام پر میں نے برسوں غور کیا اور اس کے سامان بہم پہنچائے ہیں، اس کو اچھی طرح کر سکتا ہوں، اس میں بھی آپ ہاتھ لگانے نہیں دیتے۔ رسالہ ندوہ اور نصاب تعلیم دونوں چیزیں میرے خاص مذاق کی تھیں اور شاید اسی کام کو کسی قدر انجام بھی دے سکتا تھا مگر دونوں سے آپ نے مجھے الگ رکھا۔ مجھ کو ان کی شرکت سے عزت و ناموری مقصود ہوتی تو اس کے لیے علی گڑھ سے بہتر میدان نہیں مقصود یہ تھا کہ یہ کام اچھی طرح انجام پائے لیکن آپ لوگ ایسا دوتے ہیں کہ میں شریک ہوا نہیں کہ مذہب اور طرز تعلیم کو الٹ دیا۔ بہر حال مجھ کو کسی کے ظن پر اعتراض نہیں لیکن جب یہ کیفیت ہے تو بلا فائدہ دخل و رمقولات سے کیا حاصل۔ مجھ کو اب ندوہ سے معاف کر دیجیے۔ مجھ سے اب تقارچی کا کام لینا مقصود ہے تو اور بھی بہت لوگ ہیں۔"

یہ دو واقعات ان باہمی اختلافات کا نمونہ ہیں جن سے تحریک ندوۃ العلماء اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل ہی میں دوچار ہونا شروع ہو گئی تھی۔ سرسید اور علی گڑھ تحریک کے بارے میں علماء کے ایک طبقہ کی جو شکایات تھیں ایک حد تک وہی شکایات

علامہ شبلی سے بھی تھیں، غالباً یہی وجہ تھی کہ منشی اظہر علی صاحب نے ایک جلسہ انتظام میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ ”مولانا شبلی کو جلسوں میں تقریر کرنے سے باز رکھا جائے“۔ درحقیقت اس وقت ہندوستان میں دو متضاد خیالات پائے جاتے تھے، ایک خیال سرسید اور ان کے رفقا کا تھا کہ کالج کے طلبہ میں بلند ہمتی اور بلند خیالی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انگریزی طور و طریق اور وضع اختیار کریں تاکہ ان میں حاکمانہ روح پیدا ہو۔ اسی بنا پر انھوں نے جدید انگریزی تعلیم کے علاوہ مسلمانوں میں ہر ایسی تعلیم کی تردید کو بھی مضر گردانا جو ان کو انگریزی تعلیم و تہذیب سے ہٹائے اور اسی لیے انھوں نے ۱۸۸۱ء میں پنجاب میں بننے والے مشرقی نظام تعلیم کی مخالفت کی تھی نیز ۱۸۸۹ء میں الہ آباد یونیورسٹی کے ماتحت علوم مشرقیہ کے امتحانات کی بھی مخالفت کی تھی۔ دوسرا طبقہ قدامت پسند علماء کا تھا جو انگریزی طور و طریق تو کجا انگریزی زبان و علوم کی تعلیم کو بھی کفر و ابداع تصور کرتا تھا اور مسلمانوں کے مسائل کا حل قدیم طریقے کے مطابق خاص مذہبی تعلیم کو سمجھتا تھا۔

اس بعد المشرقین کو کم کرنے اور دونوں طبقوں کے درمیان حائل ہونے والی وسیع خلیج کو پُر کرنے کی غرض سے ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا تھا جس کا ایک اہم مقصد نصاب درس اور طریقہ تعلیم کی اصلاح بھی تھا۔ مسودہ دارالعلوم میں نصاب درس کے متعلق مذاہم العلماء کا تخیل صفحات بالا میں پیش کیا جا چکا ہے لیکن اراکین کے نظریاتی اختلافات کی وجہ سے دارالعلوم کا نصاب ایک مدت تک قدیم طریقہ پر ہی چلتا رہا۔ ایک طرف اراکین کا وہ طبقہ تھا جس کے سرگروہ مولانا سید محمد علی، ناظم ندوۃ العلماء تھے جو ندوۃ العلماء کے تخیل نصیبین کے حامی ہونے کے باوجود ماحول کے اثرات سے مجبور ہو کر ان پر عمل پیرا ہونے میں متامل تھے اور ’دفع الوقتی‘ سے کام لینا چاہتے تھے۔ دوسری طرف مولانا شبلی اور ان کے حامی تھے جو اعتدال کی راہ اختیار کرنا چاہتے تھے۔ مولانا شبلی کے نزدیک مشرقی علوم اور عربی تعلیم مسلمانوں کے فائدہ کا ایک اہم جزو تھی چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ”میں اگر جدیدی تعلیم کو پسند کرتا ہوں تاہم پرانی تعلیم کا سخت حامی ہوں اور میرا خیال ہے کہ مسلمانوں کی ”قومیت“ قائم

رکھنے کے لیے پُرانی تعلیم ضروری اور سخت ضروری ہے۔^{۴۹} البتہ وہ عربی مدارس میں رائج قدیم نصاب درس و طریقتِ تعلیم کے بھی سخت خلاف تھے۔ اسی لیے مدۃ العلماء کے مقاصد کے پیشِ نظر وہ ابتدا ہی سے دارالعلوم میں ایک انقلابی نصاب درس جاری کرنے کے لیے کوشاں تھے جس میں جدید طریقہ پر علوم عربیہ و اسلامیہ کی تعلیم کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان اور علوم عصریہ کی تعلیم بھی شامل ہو لیکن مولانا کی ان تجاویز کو بلطائف اچیل ٹالا جاتا رہا اور منظوری کے بعد بھی ایک عرصہ تک ان کو عملی جامہ نہ پہنایا جاسکا۔ بظاہر انگریزی تعلیم کا اجراء مجلسِ نصاب کی رکنیت اور رسالہ الندوہ کی ایڈیٹری ہی مولانا شبلی اور مولانا سید محمد علی کے باہمی اختلافات کا سرچشمہ تھے ورنہ دونوں کو اگر غیر جانب داری سے کردار کے آئینے میں علحدہ علحدہ دیکھا جائے تو دونوں اخلاص، ہمدردی اور جان نثاری کا پیکر نظر آئیں گے اور دونوں دل و جان سے ملتِ اسلامیہ کی خدمت کرنا چاہتے تھے۔

ان اختلافات کے باوجود ۸، ۸، ۸ رجب ۱۳۲۰ھ مطابق ۶، ۶، ۶ مارچ ۱۹۰۲ء کو جب امرتسر میں مدۃ العلماء کا فنان اجلاس ہوا تو علامہ شبلی نے اس میں شرکت کی اور اپنا ایک فارسی ترکیب بند پڑھا جس کے ساتویں بند میں مدۃ العلماء کے مقاصد کو بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا تھا۔^{۵۰} اس کے علاوہ مدۃ العلماء کی ضرورت پر بھی پرزور تقریر کی، ان کے علاوہ مولانا حبیب الرحمن خاں شردانی نے بھی مدۃ العلماء کے اغراض و مقاصد پر بڑی موثر تقریر کی اور عوام کے شبہات رفع کرنے کے ساتھ ساتھ مخالفین کے اعتراضات کے بھی معقول جوابات دیئے۔^{۵۱} اجلاس عام کے بعد علماء کی مجلسِ خاص میں نصابِ تعلیم کے مسئلہ پر طویل بحثیں ہوئیں جن میں مولانا شبلی نے بھی شرکت کی اور انھیں مجلسِ نصاب کا رکن قرار دیا گیا۔ بعد ازاں ۱۶ مارچ ۱۹۰۳ء کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا کو دارالعلوم کا معتمد منتخب کیا گیا البتہ چونکہ مولانا ان دنوں آنے سے تھے اس لیے عارضی طور پر منشی اطہر علی کو معتمد مقرر کیا گیا اور جب مولانا لکھنؤ تشریف لے آئے تو ۱۵ صفر ۱۳۲۳ھ (اپریل ۱۹۰۵ء) کو انھیں باقاعدہ معتمد تعلیم مقرر کیا گیا اور اس سے قبل ۱۷ شعبان ۱۳۲۱ھ

کے جلسہ انتظامیہ میں انھیں اندوہ کا ایڈیٹر بھی مقرر کیا جا چکا تھا۔^{۵۳}

اس طرح رفتہ رفتہ علامہ شبلی کی شکایات کا توازل ہو گیا البتہ ان کا نام معتد کی حیثیت سے منظور ہو جانے کے بعد مولانا سید محمد علی نے رسمی طور پر نظامت سے اپنا استعفا پیش کر دیا لیکن ان کے اصرار کے باوجود اسے منظور نہیں کیا گیا۔ بالآخر ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۹ جولائی ۱۹۰۳ء کے جلسہ انتظامیہ نے مولانا کے مسلسل اصرار اور بیماری و معذوری کی بنا پر استعفا منظور کیے گا رضی طور پر مولانا مسیح الزماں کو ناظم اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری کو نائب ناظم مقرر کیا اور اس طرح تحریک ندوۃ العلماء ایک دردمند، مخلص اور لائق ذمہ دار کی خدمات سے محروم ہو گئی۔

اب تک ندوۃ العلماء کے اجلاس شمالی ہند میں ہی ہوتے رہے تھے البتہ پہلی بار مدراس میں دسواں اجلاس ۱۳/۵/۱۶ ارشوال ۱۳۲۲ھ مطابق ۳/۴/۵ جنوری ۱۹۰۳ء منعقد ہوا جبکہ وہاں ندوہ کی مخالفت زوروں پر تھی، اس اجلاس کی صدارت مولانا عبدالحق حقانی نے کی، مولانا محمد علی مونگیری، سر عبد القادر، علامہ شبلی نعمانی، شاہ سلیمان پھلوار دی اور خواجہ حسن نظامی وغیرہ نے شرکت کی اور مونخر الذکر نے اس موقع پر ایک دلچسپ تقریر کی جس میں فرمایا :

”آج ایک گالی نامہ شائع ہوا ہے جس میں نام بنام شرکاء ندوۃ العلماء کو گالیاں دی گئی ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ ان میں میرا نام بھی ہو گا مگر باوجود تلاش کے نہیں ملا، مجھ کو اپنی اس نصیبی پر حسرت ہوئی، لہذا میں دو روپیہ چندہ رکنیت کے طور پر پیش کرتا ہوں تاکہ میرا نام اگر اس وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے کہ میں ندوہ کا رکن نہیں ہوں تو اب شامل کر لیا جائے۔“^{۵۴}

اس اجلاس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ مولانا شبلی، مولانا محمد علی مونگیری اور مولانا عبدالحق احسنی و دیگر ارکان میں دو بدو گفتگو ہوئی اور باہمی غلط فہمیاں دور ہوئیں اور بالآخر نصاب کا مسئلہ بھی طے ہوا کہ مولانا شبلی، مولانا عبدالحق احسنی اور مولانا عبد القیوم حیدر آدلی مل کر بنائیں نیز رسالہ ”ندوہ“ نکالنے کی تجویز کو بھی آخری شکل دی گئی۔

البتہ چونکہ ندوۃ العلماء کا دفتر اس وقت آدھا شاہجہانپور میں اور آدھا لکھنؤ میں ہونے کی وجہ سے دفتری انتشار تھا اس لیے الندوہ کو بھی اس سے دوچار ہونا پڑا۔ مقام اشاعت شاہجہانپور قرار پایا اور طباعت کا انتظام اگرہ کے مطبع مفید عام میں ہوا اور اس کے دو ایڈیٹر قرار پائے۔ ایک مولانا شبلی نعمانی جو اُن دنوں حیدر آباد میں تھے اور دوسرے مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی جو علی گڑھ میں تھے۔ رسالے کا مقصد علوم اسلامیہ کا احیاء، تطبیق معقول و منقول اور علوم قدیمہ و جدیدہ کا موازنہ^{۶۹} قرار پایا اور بالآخر اس کا پہلا شمارہ اگست ۱۹۰۶ء مطابق جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ء میں شائع ہوا جو ۳۲ صفحات پر مشتمل تھا۔

اس شمارے میں علوم اسلامیہ کی تجدید، معقول و منقول کی تطبیق، عربی نصاب تعلیم کی اصلاح کی ضرورت اور علوم قدیمہ و جدیدہ کے موازنہ پر بہت محققانہ مضامین شائع ہوئے زیادہ تر مضامین مولانا شبلی ہی کے قلم کے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے الفاظ میں 'الندوہ' کا "سب سے بڑا فیض یہ ہے کہ اس نے علماء کرام کے خیالات میں انقلاب پیدا کیا اور ان کو کتنی ہی ناگواری ہوئی ہو اور ان کی پیشانی پر کتنی ہی بل پڑ گئی ہو لیکن انھوں نے اس کو پڑھا اور اس کے پڑھنے پر مجبور ہوئے۔ اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ علماء کے سامنے جدید مباحث کا دروازہ کھلا۔ اسلام اور علوم اسلامیہ کی خدمت کے نئے طریقے ان کو نظر آئے۔ زبان و بیان کے انداز اور پیرائے معلوم ہوئے اور جو اس کو پسند کرتے تھے وہ بھی اور جو نہیں پسند کرتے تھے وہ بھی اس کو پڑھ کر اس کے مطابق لکھنے کی کوشش کرنے لگے۔"

'الندوہ' کا اثر خصوصیت سے نوجوان علماء اور قریب فارغ التحصیل طلباء پر سجد پڑا، خود دار العلوم کے طلبہ کو اس رسالے سے بڑا فائدہ پہنچا اور بہت سے طلبہ کی مضمون نگاری کی بسم اللہ اسی رسالے سے ہوئی جو بعد میں آسمانِ صحافت پر چکے اور نامور مصنف بنے اور اس نے کچھ ایسے لوگوں کو بھی متعارف کرایا جو آگے چل کر علم و فن کے ستارے ثابت ہوئے۔ اس سلسلے میں خاص طور پر علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا

ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالرشید عادی، مولانا عبدالسلام ندوی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی قابل ذکر ہیں، جون ۱۹۰۵ء میں مولانا عادی کو اس کی ادارت سپرد ہوئی اور اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مارچ ۱۹۰۶ء تک مولانا آزاد اس کے سب اڈیٹر رہے اس کے بعد وہ اتر کر چلے گئے اور اندوہ کی ذمہ داری سید سلیمان ندوی نے سنبھالی جو اس وقت سال آخر کے طالب علم تھے اور اس کو انھوں نے مارچ ۱۹۰۶ء تک انجام دیا۔ درمیان میں اس کی ذمہ داری مولانا عادی نے دوبارہ سنبھالی اور پھر اگست ۱۹۰۵ء سے فروری ۱۹۰۶ء تک سید سلیمان ندوی اس کے سب اڈیٹر رہے۔ اس کے بعد اس کی ذمہ داری مولانا عبدالسلام ندوی کے سپرد ہوئی جو ندوہ کے نئے فارغ التحصیل طالب علم تھے۔ اگست ۱۹۰۶ء میں سید سلیمان ندوی تیسری بار اندوہ کے سب اڈیٹر ہوئے اور مئی ۱۹۱۲ء تک اس کے اس دور کا خاتمہ ہوا جس کا آغاز شبلی نعمانی اور حبیب الرحمن خاں مشروانی نے کیا تھا اور مئی ۱۹۱۲ء کے پرچے کے بعد جب مولانا شبلی نے اس کی ادارت سے استعفا دے دیا تو مولوی عبدالحکیم مدرس دارالعلوم اس کے اڈیٹر مقرر ہوئے مگر ان کی ادارت میں صرف دسمبر ۱۹۱۲ء تک نکل سکا۔ اور بالآخر اندوہ بھی انھیں اختلافات سے دوچار ہو کر جن سے تحریک ندوۃ العلماء دوچار تھی جنوری ۱۹۱۳ء سے جون ۱۹۱۳ء تک بند رہا۔ جولائی ۱۹۱۳ء سے دوبارہ نکلنا شروع ہوا اور مولوی اکرام اللہ خاں ندوی نے ادارت کی ذمہ داری سنبھالی اور بالآخر دسمبر ۱۹۱۶ء میں بارہویں جلد پر اس دور کا بھی اختتام ہو گیا اور کافی عرصہ تک بند رہنے کے بعد جنوری ۱۹۲۰ء سے علامہ سید سلیمان ندوی کی زیر نگرانی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی اور مولانا عبدالسلام قدوائی کی زیر ادارت نئی آب و تاب کے ساتھ نکلنا شروع ہوا مگر ۱۹۲۲ء کے چند شماروں میں اشاعت کے بعد یہ علمی تحقیقی رسالہ پھر شائع نہ ہو سکا جس کا خلا اب بھی محسوس کیا جا رہا ہے اور ضرورت ہے کہ اردو میں کوئی ماہنامہ ندوۃ العلماء کی ترجمانی کرے۔

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے مولانا شبلی نے اپریل ۱۹۲۰ء میں دارالعلوم کے معتمد تعلیمات کی ذمہ داری سنبھالی اور سب سے پہلے اصلاح نصاب پر توجہ دی اور اجلاس

مدرس کی مقرر کردہ مجلس نصاب نے ایک جدید نصاب تیار کیا جس میں حسب ذیل خصوصیات کا خاص لحاظ رکھا گیا :

- ۱- ادب عربی اور فن بلاغت پر خاص زور دیا گیا اور مختصر المعانی کے علاوہ دلائل الاعجاز، اعجاز القرآن اور نقد الشعر وغیرہ داخل نصاب کی گئیں۔
- ۲- تفسیر بیضاوی و کچھ جدید تفاسیر داخل نصاب کی گئیں۔
- ۳- عقائد کے نصاب پر نظر ثانی کر کے امام رازی کی ”معالم فی اصول الدین“ داخل کی گئی۔

۴- فلسفہ میں ہدیہ سعیدیہ اور شرح حکمۃ العین کے علاوہ شرح حکمۃ الماشراق داخل کی گئی۔

۵- اسرار شریعت میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ بابائے داخل کی گئی۔

۶- علوم عصریہ میں جدید سائنس داخل نصاب کی گئی۔

انگریزی کی تعلیم لازمی قرار دی گئی۔

لیکن چونکہ اصلاح نصاب کا مسئلہ اراکین ندوۃ العلماء کے درمیان برابر باہم نزاع بنا رہا تھا اور ایک طبقہ قدیم نصاب میں کسی قسم کی تبدیلی گوارہ کرنے کے لیے تیار نہ تھا اس لیے نصاب کے تیار ہوجانے کے بعد بھی اس کو عملی جامہ پہنانے میں کافی دقت ہوئی اور بالآخر اس کے اجرا کے لیے مولانا کو مجبوراً اپنے اختیارات خصوصی استعمال کرنا پڑے۔

اجلاس مدرس کے بعد انتظامی رد و بدل اور مولانا شبلی کی دارالعلوم کی مقہور اور اس کی تعمیرات میں مصروفیت کی باعث ۱۹۰۵ء میں ندوۃ العلماء کا سالانہ اجلاس منعقد نہ ہو سکا تھا اس لیے گیا دہواں اجلاس مارچ ۱۹۰۶ء میں بنارس میں منعقد ہوا جس میں علاوہ حسب معمول تقاریر وغیرہ کے ایک علمی نمائش کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں شاہی فرامین، قطعات، قلمی نوادرات، آلات ہیئت و دیگر اسلامی یادگاروں کی نمائش کی گئی تھی جن کی مناسبت سے مولانا شبلی نے اسلامی یادگاروں کی اہمیت و تاریخ

پر تقریباً بھی کی تھی۔

ابھی تک دارالعلوم کی کوئی مستقل آمدنی نہ تھی۔ سالانہ جلسوں اور سفراء کے ذریعہ وصول شدہ رقم ہی سے کام چلتا تھا کچھ امداد حیدر آباد بھاول پور سے ملتی تھی۔ مولانا کی کوششوں سے ریاست بھوپال سے بھی پچاس روپے ماہوار امداد حاصل ہوئی جو اس زمانے میں گرانقدر تھی نیز حکومت نے بھی نومبر ۱۹۰۶ء میں دینی تعلیم کے لیے پانچ سو روپیہ ماہوار کی امداد منظور کی اور وعدہ کیا کہ سرکار دارالعلوم کے نصاب اور نظم و نسق میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کرے گی۔ چنانچہ ضرورت کے مطابق انگریزی تعلیم کے لیے اسٹاٹ مقرر ہوا اور باقاعدہ تعلیم شروع ہوئی جس کی ابتدا اگرچہ ۱۹۰۶ء میں کافی بحث و تحویص کے بعد ہو چکی تھی مگر حقیقتاً وہ 'دفعہ اوقتی' سے زیادہ نہ تھی۔ اس کے ساتھ ہی دارالعلوم میں ہندی و سنسکرت کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا مگر وہ زیادہ دنوں نہیں چل سکا۔

مولانا کی کوششوں سے ۱۹۰۶ء میں دارالعلوم میں جدید عربی کی تعلیم شروع ہوئی جو ہندوستان میں پہلی کوشش تھی خود مولانا ذاتی طور پر جدید عربی کی تعلیم پر خصوصی توجہ کرتے تھے۔ ہونہار طلبہ کو اس کا شوق دلاتے اور مذاقات اپنے کمرے میں طلبہ کو تقریر کی مشق بھی کرایا کرتے تھے۔ موجودہ 'النادی العربی' کو مولانا ہی کی ابتدائی کوششوں کا ثمرہ بلکہ ان کا فیض سمجھنا چاہیے جس کے تحت آج بھی طلبہ عربی تحریر و تقریر کی مشق کرتے ہیں، ہر جمعرات کو دارالعلوم کے تعلیمی اوقات کم کر کے بقیہ وقت میں 'النادی العربی' کا پروگرام ہوتا ہے اور کبھی کبھی سالانہ اجتماعی جلسے بھی ہوتے ہیں۔ 'النادی العربی' کی جانب سے 'الرائد' کے نام سے ایک پندرہ روزہ عربی اخبار بھی پابندی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے جس کی تاریخ اجرا ۹ جمادی الثانیہ ۱۳۲۹ھ ہے۔

حصول امداد کے بعد مولانا کو دارالعلوم کے لیے ایک مستقل عمارت کی نگرانی مل گئی ہوئی جس کے لیے اس وقت تخمینہ پچاس ہزار کا تھا اور مولانا کی مساعی جیلہ سے نہ صرف یہ کہ مجوزہ رقم فراہم ہو گئی بلکہ تیس بیگہ زمین بھی اس جگہ فراہم ہو گئی جہاں اب دارالعلوم قائم ہے اور بادشاہ باغ کے نام سے موسوم ہے چنانچہ ۲۸ نومبر ۱۹۰۶ء کو سنگ بنیاد رکھنے کی رسم بڑے اہتمام کے ساتھ ادا کی گئی جس میں تمام ہندوستان کے علماء و فضلا

اور عاملین و زو ساد نے شرکت کی البتہ چونکہ سنگ بنیاد لفٹنٹ گورنر ہیٹ نے رکھا تھا اس لیے اس مناسبت سے اکبر الہ آبادی نے یہ شعر کہا تھا :

رکھی بنائے ندوہ ہزار نے آ کے خود
سچ پوچھے اگر تو سنہ کی محل ہے یہ

سنگ بنیاد کی تنصیب کے بعد دارالعلوم کا نقشہ تیار کیا گیا جو ۲ مئی ۱۹۰۶ء کے جلسہ منتظر میں منظور ہوا اور اسی کے فیصلے کے مطابق منشی احتشام علی کا کوروی کی زیر نگرانی تعمیر شروع ہوئی جس کا سلسلہ ۱۹۱۳ء تک چلتا رہا۔

حادثہ سنگ بنیاد کے دوسرے ہی دن سے ندوۃ العلماء کا بارہواں اجلاس لکھنؤ میں شروع ہو گیا جو دو دن ۲۸ و ۲۹ نومبر ۱۹۰۶ء کو منعقد ہوا، اس اجلاس کی ایک خاص بات یہ تھی کہ اس میں علی گڑھ سے ساجزادہ آفتاب احمد خاں، ڈاکٹر ضیاء الدین احمد اور اینگلو محمدن کالج (موجودہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) اور محمدن (موجودہ مسلم) ایجوکیشن کانفرنس کے ارکان نے بھی شرکت کی جنہوں نے اس سے پہلے ندوۃ العلماء کے کسی جلسے میں بھی شرکت نہیں کی تھی۔

بب دارالعلوم کی تعمیر آئندہ شروع ہو گیا تو ایک مذمولا ناشلی دارالعلوم کے طلبہ اور اساتذہ کو لے کر وہاں گئے اور فرمایا کہ ”مدرسہ کی ظاہری بنیاد ایک حاکم وقت نے رکھی اب اس مدرسہ کی حقیقی بنیاد ہم رکھیں“ اور یہ کہہ کر تفسیر کے کمرے کی بنیاد ڈالی مولانا نے خود اس منظر کی عکاسی اس طرح کی ہے :

”ارباب دولت کو تو ندوۃ العلماء کی عظمت و شان کا تماشا اس وقت نظر آیا جو کاجب ہزار نے دارالعلوم کا سنگ بنیاد نصب فرمایا تھا لیکن جو لوگ مذہبی خلوص کے دلدادہ ہیں ان کے دل اس رسم کی ادائیگی کی خبر سن کر بل جلیں گے جو اسلامی سال نو کے آغاز اور مقدس دن (جمعہ) کو ادا ہوئی۔ یکم محرم ۱۳۲۶ھ روز جمعہ کو تمام طلباء دارالعلوم اس مقام پر جہاں دارالعلوم کی جدید عمارت تعمیر ہو رہی ہے اس قایم مذہبی مت

کو انجام دینے کے لیے جمع ہوئے جو ان کا آبائی شعار تھا۔ دارالعلوم کی تمام عمارت اگرچہ سجائے خود ایک علمی اور مذہبی عمارت ہے لیکن اسلامی علوم میں تفسیر تمام علوم دینیہ کا ستراج ہے اس لیے جو مکرمہ خاص فن تفسیر کے لیے تعمیر ہو رہا تھا طلباء دارالعلوم ندوہ نے اس کے پاس جا کر تمام مزدوروں کو ہٹا دیا اور خود اپنے ہاتھ سے چونہ، گارا، اینٹیں لاکر ڈھیر کرنی شروع کیں... خاکسار شبلی بھی اس رزم میں شریک تھا اور اینٹیں اٹھا اٹھا کر معماروں کو دیتا تھا۔

اس رزم کے بعد مولانا نے ایک تقریر فرمائی اور آخر میں دعا فرمائی جس میں فرمایا: ”اے خدا! یہ چند نا تو اں، کم حیثیت، کم مایہ بچے تیرے گھر میں مزدوری کرنے آئے ہیں، ان کی مزدوری قبول کر۔ مغربی خیالات کا سخت سیلاب مسلمانوں کو اپنی رو میں بہائے لیے جاتا ہے جس کے ساتھ ان کی مذہبی حالت، مذہبی علوم اور مذہبی شعائر سب کے سب اسی طوفان کی زد میں ہیں۔ اے خدا! ان چند نا تو اں بچوں کا دعویٰ ہے کہ اس سیلاب کی ٹنگھ کو سنکھال لیں گے۔ یہ بہت بڑا دعویٰ ہے جو کسی طرح ان کے چہروں پر نہیں کھلتا تو یہی ہے جو ان کی آبرورہ جائے۔“

اسی مغربی خیالات کے سیلاب کی روک تھام کے لیے مولانا نے دارالعلوم کے نصاب کی اصلاح کی تھی اور جدید عربی اور علوم عصریہ کی تعلیم کے ساتھ قدیم علوم کی اصلی تعلیم کا بھی انتظام کیا تھا چنانچہ پہلے حکم سنہ ۱۹۰۹ء کے ہندو انتظامیہ میں فیصلہ ہوا کہ سر دست علم ادب اور علم کلام میں درجہ تکمیل کھولا جائے بعد ازاں سنہ ۱۹۱۳ء میں تفسیر کا درجہ تکمیل بھی کھول دیا گیا البتہ دارالعلوم میں اصلی تعلیم و تحقیق کے لیے ایک کتب خانہ ناگزیر تھا مگر خریداری کتب کے لیے معقول رقم نہ ہونے کے باعث ہندو کتب خانہ ندوۃ العلماء زیادہ تر عطیات پر مشتمل ہے۔ سب سے پہلے سنہ ۱۸۶۹ء میں اجلاس شاہجہانپور کے موقع پر وہیں کے رئیس عبدالرافع صاحب نے اپنا ذاتی کتب خانہ ندوہ کو دیا جو تقریباً تین ہزار کتبوں پر

مشکل تھا۔ اگلے اجلاس منعقدہ پٹنہ میں عبدالغنی دارقٹی صاحب نے اپنی کتابیں ندوہ کو لے
 دیں، اس کے علاوہ کچھ اور لوگوں نے بھی وقتاً فوقتاً اپنا یا اپنے بزرگوں کا علمی سرمایہ ندوہ
 کے حوالے کیا خود مولانا شبلی نے بھی ۱۹۰۶ء میں اپنا کتب خانہ ندوہ کو وقف کر دیا اور
 مولانا ہی کی تحریک پر یا ان کی اقتدا میں کئی اہم کتب خانے ندوہ میں منتقل ہوئے جن
 میں نواب عزیز جنگ بہادر (حیدر آباد)، نواب عماد جنگ بہادر (حیدر آباد) اور نواب
 علی حسن خاں (بھوپال) کے کتب خانے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ نواب عماد الملک اور
 سید عبدالحی حسنی کے کتب خانوں نے بھی گرانقدر اضافہ کیا اور وقتاً فوقتاً کچھ کتابیں خریدی
 بھی گئیں جن میں اہم اضافہ مولانا عبد الماجد دریابادی کے کتب خانے کے انگریزی حصے
 کا ہے جو نومبر ۱۹۰۲ء میں ہوا۔

ابتداء میں یہ کتب خانہ دارالعلوم کی قدیم عمارت خاقون منزل میں تھا۔ بعد میں
 جب دارالعلوم کا ہالی تعمیر ہو چکا تو کتب خانہ اُس میں منتقل کر دیا گیا۔ اس وقت کتابوں کی
 تعداد اڑتیس ہزار سے متجاوز ہو چکی تھی جن میں بہت سے نادر و نایاب نسخے تھے۔ اس
 وقت ندوہ العلماء کا یہ عظیم الشان کتب خانہ ہندوستان کے مشرقی کتب خانوں میں انفرادی
 حیثیت رکھتا ہے اور ایک اندازے کے مطابق درسیات کے علاوہ کتابوں کی مجموعی تعداد
 تقریباً ستر ہزار ہے جس میں چار ہزار کے قریب نوادرات و مخطوطات ہیں۔ علوم قرآن
 حدیث، فقہ اور علم کلام وغیرہ کی کتابیں زیادہ تعداد میں ہیں، ان کے علاوہ تاریخ و
 سوانح کی کتابوں کا بڑا بیش بہا ذخیرہ ہے۔ عربی، فارسی اور اردو کے علاوہ انگریزی
 اور فرانسیسی کتابوں کی بھی ایک معتد بہ تعداد موجود ہے۔ صرف انگریزی کتابوں کی
 تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔

ندوۃ العلماء کا تیسرا اجلاس ۲۶، ۲۷، ۲۸ مارچ ۱۹۱۰ء مطابق ۱۲، ۱۳، ۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۸ھ دہلی میں زیر صدارت حکیم اجل خاں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کی سب
 سے اہم تجویز مجلس اشاعت اسلام کا قیام تھا اس لیے کہ اس وقت آریوں کی تحریک بہت زور
 پکڑ گئی تھی۔ ان کے غلط پروپیگنڈے کے سد باب کے لیے کافی غور و خوض کے بعد اس

جلس کا قیام عمل میں آیا اور مولانا شاہ سلیمان بھلواروی اس کے سرکاری مقرر ہوئے۔ دارالمصنفین کا خاکہ بھی پہلی بار اسی جلسہ میں پیش کیا گیا۔ ایک تجویز قرآن مجید کے مستند انگریزی ترجمہ کی بھی منظور ہوئی اور ایک شعبہ تاریخ اسلام کی تصحیح کے لیے قائم کیا گیا جس کے سرکاری مولانا سید سلیمان ندوی مقرر ہوئے نیز ایک تجویز جدید عربی لغت کی ترتیب کی بھی منظور ہوئی اور یہ کام بھی سید صاحب ہی کے سپرد ہوا اور لغات جدیدہ کے نام سے ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔

ندوة العلماء کا اگلا اجلاس ۶، ۷، ۸، ۹ اپریل ۱۹۱۲ء مطابق ۱۷، ۱۸، ۱۹ ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ لکھنؤ میں منعقد ہوا جس کی صدارت علامہ رشید رضا مصری (۱۸۶۵-۱۹۳۵ء) مدیر المنار نے فرمائی جو شیخ محمد عبده (۱۸۲۹-۱۹۰۵ء) کے شاگرد خاص تھے اور عالم اسلام کی ایک نمایاں شخصیت تھے اس جلسے کے خاص مقررین میں صدر موصوف کے علاوہ علامہ شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی اور مولانا ابوالکلام آزاد تھے اور مولانا آزاد ہی نے علامہ رشید رضا کی عربی تقریر کی ترجمانی کی تھی۔ مولانا آزاد نے "خطیبوں اور اماموں کی مذہبی تعلیم کی ضرورت پر تقریر فرمائی تھی اور علامہ شبلی نے اسلام کی اشاعت و حفاظت کے علاوہ دارالعلوم کی ضرورت پر بھی تقریر فرمائی تھی۔ یہ اجلاس غیر معمولی کامیاب رہا اور اس نے ندوہ کو بین الاقوامی حیثیت عطا کی۔

ندوہ اپنی ابتدائی زندگی ہی میں شدید اختلافات کا شکار ہو گیا تھا جن کا کچھ ذکر صفحات بالا میں آچکا ہے۔ درمیان میں یہ اختلافات کچھ سرد پڑ گئے تھے چنانچہ اس عرصے میں ندوہ نے ترقی کی کئی منزلیں بھی طے کیں لیکن یہ اختلافات دقتاً دقتاً ابھرتے رہے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ جب مولانا شبلی کو دارالعلوم کا معتمد مقرر کیا گیا تو مولانا محمد علی نے نظامت کے عہدے سے استعفا دے دیا تھا جو بالآخر منظور ہوا تھا اور چونکہ اس عہدے کے لیے کوئی موزوں شخص نہیں مل رہا تھا اس لیے عارضی طور پر مولانا مسیح الزماں صاحب کو ناظم بنا دیا گیا تھا مگر جب ۱۵ صفر ۱۳۲۳ھ (۲۱ اپریل ۱۹۰۵ء) کے جلسہ انتظامیہ میں انھوں نے بھی استعفا پیش کر دیا تو ندوہ کے کاموں کو حسب ذیل تین شعبوں میں

تقسیم کر کے ہر ایک کا ایک معتمد بنا دیا گیا اور طے کیا گیا کہ ناظم جدید کے انتخاب تک مولانا خلیل الرحمن سہارنپوری حسب دستور العمل بحیثیت نائب ناظم کام کرتے رہیں!

۱۔ صیفۃ نظامت، معتمد سید عبدالحی الحسنی

۲۔ صیفۃ تعلیمات، معتمد علامہ شبلی نعمانی

۳۔ صیفۃ مال، معتمد منشی احتشام علی کاکوروی

اگرچہ یہ تقسیم کار اس وقت کے حقائق کے پیش نظر سب سے زیادہ معقول و معتدل سمجھی گئی مگر جیسا کہ یہ سلیمان ندوی نے لکھا ہے :

”یہ ایک ایسا انتظام تھا جس میں وحدت کا سررشتہ گم تھا، یہ تینوں نہریں الگ الگ بہتی تھیں یعنی یہ تینوں چل کر پھر کہیں ایک نہیں ہوتی تھیں اور کسی ایک شخص کے ہاتھ میں طاقت آکر سارے کاموں میں اشتراک اتحاد نہیں پیدا ہوتا تھا۔“

نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تینوں شعبے ایک ساتھ مل کر زیادہ سہ سے تک کام نہ کر سکے اور کچھ پرانے اور کچھ نئے اختلافات ابھر آئے جن کا سرچشمہ طریق فکر میں اختلافات اور تنوع تھا۔ کچھ لوگ مولانا شبلی سے ان کے خیالات و نظریات کی وجہ سے نالاں تھے جن کا اظہار ان کی تصنیفات ’علم الکلام‘ اور ’الکلام‘ میں ملتا ہے نیز ان میں مذہبی و تقدس بھی نہ تھا جو علمائے دین کا خاصہ رہا ہے مزید برآں بعض رفعاے کار کو ان کے جذبہ تفوق اور احساس برتری سے بھی شکایت تھی، ان ہی اختلافات کو ختم کرانے کے لیے مولانا شبلی نے حبیب الرحمن خاں شرذافی کو لکھا تھا کہ ”اگر آپ کو مدوہ کا درد ہے تو آٹھ سات دن کے لیے آئیے۔ مولوی خلیل الرحمن صاحب کو بلائیے۔ پہلے آپس میں صلح اور نیک نیتی کے ساتھ تمام مراتب طے ہو جائیں اور ضرور ہو سکتے ہیں پھر تمام امور کو باقاعدہ جلسے میں طے کر لیجیے۔ جب ہم لوگ متفق ہوں گے تو کسی کو اختلاف نہ ہوگا ورنہ حالت اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ اب انجمن حمایت اسلام کی طرح مدوہ کی مالی کاروائیاں بھی اخبارات کے منظر پر نظر آئیں گی۔“ تقریباً اسی مضمون کا ایک خط، نومبر ۱۹۱۱ء کو مولانا

سید عبدالحی کو بھی لکھا کہ ”میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ آپ دو تین دن کے اندر تمام معتمدین اور نائب ناظم صاحب کو ایک معین وقت میں تشریف لانے کی تکلیف دیں، میرا خیال ہے کہ صلح سے لڑائی کی بہ نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہو سکتی ہے، جو قوت آپس کی مخالفت میں کئی سال سے صرف ہو رہی ہے یہ مددہ کی ترقی اور قوت میں صرف ہوگی۔“

مگر مولانا کی مصالحت کی مساعی بار آور نہ ہو سکیں۔ ۲۴ جولائی ۱۹۱۱ء کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا خلیل الرحمن یہ تجویز پیش کر چکے تھے کہ چونکہ مولانا شبلی کی معتمدی سے پہلے دارالعلوم میں دینی رجحان زیادہ تھا اس میں کمزوری پیدا ہو گئی ہے اس لیے معتمدی میں تبدیلی کر دی جائے۔^{۶۹} مگر جب ارکان نے یہ تجویز منظور نہیں کی تو ”بر وقت یہ تجویز پیش کی کہ دارالعلوم کے طلبہ کی مذہبی حالت کی تحقیق و تفتیش کے لیے ایک کمیشن بٹھایا جائے۔ مولانا اس تجویز پر خاموش رہے اور جلسہ انتظامیہ نے منظور کر لیا۔“

ان حالات سے مولانا ایسے بد دل ہوئے کہ انھوں نے دارالعلوم کی معتمدی سے علیحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا اور بالآخر مولانا نے بمبئی سے اپنا استعفا لکھ کر بھیج دیا جو جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۲ شعبان ۱۳۳۱ھ مطابق ۱۹ جولائی ۱۹۱۳ء میں پیش ہو کر منظور ہوا۔ اسی کے ساتھ منشی احتشام علی معتمد مال اور سید عبدالحی نائب ناظم نے بھی اپنے اپنے استعفیٰ پیش کر دیئے مگر اول الذکر کا استعفا تو منظور ہو گیا لیکن موخر الذکر کے استعفیٰ پر غور ملتوی ہو گیا اور کافی بحث و مباحثہ کے بعد ۲۰ جولائی ۱۹۱۳ء کے جلسہ میں مولانا خلیل الرحمن ناظم منتخب ہوئے اور مولانا سید عبدالحی اور منشی احتشام علی عہدوں کے لحاظ سے نائب ناظم مقرر کیے گئے۔^{۷۰} تحریک مددہ العلماء ابھی کچھ ہی پہلے ایک خلص ناظم کی خدمات سے محروم ہو چکی تھی اور اب ارکان کے باہمی اختلافات کی باعث اُسے علامہ شبلی جیسے معتمد تعلیمات کی خدمات سے محروم ہونا پڑا۔ یہ دونوں واقعات تحریک مددہ العلماء کی تاریخ کے اہم سانچے ہیں۔ اس کے بعد نہ اس کو سید محمد علی جیسا ناظم مل سکا اور نہ علامہ شبلی جیسا معتمد تعلیمات۔

مولانا کے استعفیٰ کا تحریک مددہ العلماء پر بہت گہرا اثر ہوا اور طلبہ پر جو اس کا

رد عمل ہوا وہ بالکل قدرتی تھا۔ پہلے سب نے ایک جلسہ کر کے مولانا کو جو اس وقت بمبئی میں تھے پے درپے تار بھیجے کہ وہ استعفا واپس لے لیں۔ طلبہ کے علاوہ ملک کے گوشے گوشے سے مولانا سے اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی درخواست کی گئی مگر حالات وہ نوعیت اختیار کر چکے تھے کہ باوجود اس عزم کے کہ ندوہ ہی ان کی زندگی کا مرکز رہے گا مولانا اپنے فیصلے پر اٹل رہے البتہ انھوں نے ایک رکن کی حیثیت سے ندوہ کی خدمت کرتے رہنے کا وعدہ کیا مگر طلبہ میں دن بدن بے چینی بڑھتی گئی اور اس کے بعد کچھ اور بھی واقعات پیش آئے جو طلبہ میں مزید مہمان کا باعث بنے اور آخر کار انھوں نے مولانا کی ہر قسم کی نمائش کے باوجود اسٹرائٹنگ کا اعلان کر دیا۔

یہ اسٹرائٹنگ ڈھائی مہینے تک جاری رہی اور اس نے سارے ملک کو اپنی طرف متوجہ کر لیا، اسی موقع پر بعض طلباء قدیم نے جو لکھنؤ میں رہتے تھے۔ اسٹرائٹنگ کی رہنمائی کے لیے انجمن طلباء قدیم قائم کی جس کے پہلے ناظم مولوی مسعود علی ندوی منتخب ہوئے۔ انھوں نے بڑی قوت و قابلیت کے ساتھ اسٹرائٹنگ کو جاری رکھا البتہ مولانا نے مستعفی ہونے کے بعد بھی اصلاح ندوہ کے لیے مساعی جاری رکھیں جن کے نتیجے میں اپریل ۱۹۱۳ء میں لکھنؤ میں مجلس اصلاح ندوہ کی بنیاد پڑی اور نواب سید علی حسن خاں اس کے ناظم اور مولوی نظام الدین حسن اس کے صدر قرار پائے اور تمام ملک میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں اور بالآخر حکیم اجمل خاں کی مساعی سے اس مجلس کا ایک جلسہ عام ۱۱ مئی ۱۹۱۴ء کو دہلی میں منعقد ہوا جس میں طے پایا کہ اسٹرائٹنگ ختم ہو جائے اور ایک سب کمیٹی بنے جس کے سپرد یہ کام ہو کہ وہ ندوہ کے لیے ایک ایسا نیا دستور العمل بنائے جن میں کسی کو پھر مستبدانہ کاروائی کا موقع نہ ملے۔ الغرض مولانا مسعود علی ندوی اور مولانا محمد علی کی کوششوں سے یہ گتھی سلجھی اور طلبہ کو لکھنؤ تار دیا گیا جن کا وہاں سے مولانا محمد علی کے نام جواب آیا کہ ”ہم بخوشی اپنی قسمت کی باگ آپ کے مضبوط ہاتھوں میں دیتے ہیں اور آپ کے حسب مشورہ اسٹرائٹنگ ختم کرتے ہیں“

الغرض اسٹرائٹنگ ختم کر دی گئی اور اصلاحی سب کمیٹی نے اپنا کام فوراً شروع

کر دیا اور ایک نیا دستور العمل بنایا جسے مجلس اصلاح نے چھاپ کر شائع کیا۔ اس کے بعد ۱۲ جون ۱۹۱۲ء کو ندوہ کا جو جلسہ انتظامیہ ہوا اس کے ایجنڈے میں غالباً مجلس اصلاح کی مخالفت کی طرف بھی کچھ اشارہ تھا چونکہ مولانا اس جلسے میں شرکت نہ کر سکتے تھے۔ اس لیے جب ان کے پاس بحیثیت رکن اس کا ایجنڈا پہنچا تو انھوں نے جلسہ میں شرکت سے معذرت کا جو خط بھیجا اس میں مصالحت کی تجویز بھی پیش کی مگر وہ بھی بدستور ناقابل قبول ٹھہری اور مولانا نے اسی حسرت ناکام کے ساتھ ۱۸ نومبر ۱۹۱۲ء (۲۸ رزی الحجہ ۱۳۳۲ھ) کو انتقال فرمایا۔ "اس حادثہ نے ان شگافوں کو بھرنے اور ان داغوں کے دھونے میں وہ کام کیا جو کوئی بڑی سے بڑی تدبیر اور ذہانت و تقریر نہیں کر سکتی تھی اس واقعہ نے اچانک ان تلخیوں کو جو بشریت کے تقاضے اور مخلصانہ اختلاف رائے کے نتیجے میں پیدا ہو گئی تھیں، آنسوؤں میں تحلیل اور پھیلی خوشگوار یادوں میں تحلیل کر کے زائل کر دیا" اور "پھر ناممکن، ممکن اور ناقابل قبول، قابل قبول ہو گیا۔"

مولانا کے انتقال کے چار مہینے بعد ۱۸ مارچ ۱۹۱۵ء کو مولانا ابوالکلام آزاد کی رائے سے نواب سید علی حسن خاں نے دفتر نظامت کے سامنے مصالحت کی آخری حجت پیش کی جسے ارکان نے قبول کیا اور پھر متعدد صحبتوں میں اس پر ٹھنڈے دل سے غور کیا اور بالآخر ۱۸ مارچ ۱۹۱۵ء کو ارکان ندوہ و مجلس اصلاح کے مشترکہ اجلاس میں امور ذیل پر اتفاق ہو گیا۔

۱۔ ندوۃ العلماء کے دستور العمل میں مناسب اصلاح و ترمیم۔

۲۔ مسئلہ نظامت کا تصفیہ، مولانا خلیل الرحمن صاحب بہار نے پوری نے استعفا دیا اور ان کی جگہ مولانا سید عبدالحی صاحب مرحوم کو سب نے بالاتفاق نامٹسم منتخب کیا جس کو مولانا نے اصرار کے بعد قبول فرمایا۔

۳۔ معتمد مال صاحب نے اپنے تمام حسابات کی جانچ پر مال کی شرط کو منظور کیا۔

۴۔ دارالعلوم کے طلباءے قدیم میں سے پانچ اشخاص کو ندوہ کا ممبر بنانا قبول کیا گیا۔

(باقی)

حوالہ جات :

- ۳۵۔ روداد اجلاس ششم ندوة العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۱۶
- ۳۶۔ اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) ج ۷، ش ۳ (اپریل ۱۹۷۵ء) ص ۴۲-۴۳
- ۳۷۔ ندوی، مصدر سابق، ص ۴۱۶-۴۱۷
- ۳۸۔ حوالہ بالا، ص ۳۴۷
- ۳۹۔ ایضاً
- ۴۰۔ الہلال (کلکتہ) ج ۴، ش ۳ (۲۱ جنوری ۱۹۷۲ء) ص ۷۷
- ۴۱۔ ندوی، مصدر سابق، ص ۴۱۷ نیز مکاتیب شبلی حصہ اول (اعظم گڑھ : ۱۹۲۸ء) ص ۱۲۶
- ۴۲۔ روداد اجلاس ہفتم ندوة العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۱۰۱
- ۴۳۔ الحسنی : مصدر سابق، ص ۲۴۴
- ۴۴۔ روداد اجلاس ہشتم ندوة العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۳۰
- ۴۵۔ روداد اجلاس دہم ندوة العلماء (شاہجہانپور : ب، ت) ص ۲۸
- ۴۶۔ روداد اجلاس نہم ندوة العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۳۱
- ۴۷۔ ندوی : مصدر سابق ص ۳۸۷-۳۸۸
- ۴۸۔ الحسنی : مصدر سابق : حاشیہ ص ۲۸۱
- ۴۹۔ شبلی نعمانی : سفرنامہ روم و مصر و شام (دہلی ۱۹۲۸ء) ص ۴۶
- ۵۰۔ روداد اجلاس نہم ندوة العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۳۸
- ۵۱۔ ایضاً ص ۱۰۸
- ۵۲۔ ندوی : مصدر سابق، ص ۴۱۲
- ۵۳۔ حوالہ بالا، ص ۴۳۸-۴۳۹
- ۵۴۔ الحسنی : مصدر سابق ص ۲۸۸
- ۵۵۔ روداد اجلاس دہم ندوة العلماء (شاہجہانپور : ب، ت) ص ۹۷
- ۵۶۔ یہ عبارت شمارہ اول کی لوح پر درج ہے۔

- ۵۷۔ ندوی : مصدر سابق ، ص ۴۴۱
- ۵۸۔ غالباً اگست ۱۹۴۶ء (جلد ۳۔ شمارہ ۸)
- ۵۹۔ ندوی : مصدر سابق۔ ص ۴۸۴
- ۶۰۔ حوالہ بالا ، ص ۴۹۱
- ۶۱۔ حوالہ بالا ، ص ۴۹۱-۴۹۲
- ۶۲۔ حوالہ بالا ، ص ۴۹۲
- ۶۳۔ المندہ (لکھنؤ) مئی ۱۹۴۰ء ص ۳۲
- ۶۴۔ خیال ہے کہ اجلاس سب سے دو روز دیر ہیں ایک اس اجلاس کی اور ایک اگلے اجلاس منعقدہ اپریل ۱۹۱۲ء کی۔ لیکن یہ بات محقق نہ ہو سکی۔
- ۶۵۔ علی : مصدر سابق ص ۱۵۰-۱۵۱
- ۶۶۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۳۷
- ۶۷۔ شبلی نعمانی : مکیا تب شبلی مرتبہ سید سلیمان ندوی ، حصہ اول (اعظم گڑھ ۱۹۲۸ء)
- ص ۱۸۱
- ۶۸۔ علی : مصدر سابق ، ص ۱۶۷-۱۶۸
- ۶۹۔ علی : مصدر سابق ص ۱۶۱۔ البتہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ مولانا خلیل الرحمن کی تجویز دارالعلوم کی معتمدی کا عہدہ توڑ دیے جانے کی تھی۔ ندوی : مصدر سابق ، ص ۶۳۰
- ۷۰۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۴۱
- ۷۱۔ علی : مصدر سابق ص ۱۷۱ بحوالہ فرد کا ردائی قلمی مخطوطہ جلد انتظامی دفتر ندوۃ العلماء
- ۷۲۔ شبلی نعمانی : مصدر سابق ص ۳۲۹
- ۷۳۔ ندوی : مصدر سابق ، ص ۶۵۸
- ۷۴۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ندوی مصدر سابق ص ۶۶۳-۶۶۶
- ۷۵۔ علی : مصدر سابق ص ۱۷۵
- ۷۶۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۶۶

۷۷۔ نظامت کا مسئلہ عرصے سے یونہی پڑا ہوا تھا اور مولانا سید محمد علی کے استغنے کے بعد کوئی ان کا صحیح جانشین نہیں مل سکا تھا اس لیے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ندوہ کے کام کو تین معتمدوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اس لیے کہ کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا تھا جو سب کے لیے قابل قبول ہو۔ بالآخر ۲۰ جولائی ۱۹۱۳ء کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا خلیل الرحمن سہارنپوری کے ناظم اور مولوی عبدالرحیم کے مددگار ناظم مقرر کیے جانے کی تجویز منظور ہوئی تھی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (الہلال کلکتہ) یکم اپریل ۱۹۱۴ء

۷۸۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۶

ضروری تصحیح

اپریل ۱۹۱۵ء کے شمارے میں محترم مولانا عرشی صاحب کے مقالے ص ۱۱ کے وضاحتی نوٹ میں مندرجہ ذیل تصحیح کر لی جائے۔

جناب میکش اکبر آبادی صاحب کی کتاب کا پورا نام ”حضرت غوث الاعظم سلخ و تعلیمات مع تذکرہ فرزند غوث الاعظم“ ہے۔ یہ کتاب رام پور میں نہیں بلکہ ”آگرہ اخبار پریس آگرہ“ میں بھی ہے۔

ادارہ

اجتہادِ صحابہ

(۲)

عبدالحلیم ندوی

ایک مجلس کی تین طلاق کا مسئلہ

حضرت عمرؓ نے نص قرآنی کے مقابلہ میں مصلحت و وقت کے پیش نظر مفاد عامہ کے خیال اور مفاسد کے دور کرنے کی غرض سے جو اجتہادات کیے ہیں، ان میں ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دینے کا معرکہ الآراء اور اہم مسئلہ بھی ہے چنانچہ آپ کے عہد خلافت میں اگر کوئی شخص ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا تو آپ ان طلاقوں کو طلاق مغلطہ قرار دیتے، جس کے بعد بغیر عدالہ کے عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں دوبارہ نہیں جاسکتی۔

نکاح اسلام کی نظر میں عورت اور مرد کی بعض طبعی جبلی ضرورتیں پوری کرنے کا ضرر ایک مشروع ذریعہ اور سماج کا تسلیم کردہ وسیلہ ہی نہیں ہے بلکہ نسل انسانی کی افزائش کا ایک پاک اور معروف ذریعہ بھی ہے۔ اسلام چونکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، اس لیے اس نے دیگر انسانی ضروریات کی طرح انسان کی اس جبلی اور فطری ضرورت کو

بھی پوری کرنے کی حدود، مشروع وسیلے اور متعین طریقوں کی نشان دہی ہے۔ اگر یہ ضرورت
 حدود میں رہتے ہوئے جائز طریقوں کے مطابق پوری کی جاتی ہے تو وہ محمود ورنہ مردود ہے
 اور اس کے لیے نکاح کا جائز طریقہ بتلایا گیا اور اس پر اس حد تک زور دیا گیا کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی سنت بتایا اور فرمایا کہ جو شخص میری اس سنت سے روگردانی
 کرے وہ میری امت کا فرد نہیں۔ اسی لیے اسلام نے شادی کے سلسلے میں ہر قسم کی
 سہولیات دی ہیں اور چونکہ یہ عمل صرف ایک وقتی ضرورت کو پوری کرنے کا ذریعہ نہیں
 ہے بلکہ اس کے ذریعے خاص اصولوں کے مطابق، ایک منظم اور مستحکم معاشرے کی بنیاد
 رکھنا مقصود ہے اس لیے عورت اور مرد کے درمیان جب شادی کا رشتہ ایک دفعہ
 قائم ہو جاتا ہے تو اسلام یہ چاہتا ہے کہ یہ رشتہ پھر بھی نہ ٹوٹے۔ لیکن اگر کوئی ایسی
 مجبوری آجائے کہ اس رشتے کو توڑے بغیر معاشرے کے دو افراد کی زندگی جہنم بن
 جائے گی تو اس کی اجازت دیتا ہے لیکن بہت ہی ناپسندیدگی اور کراہیت کے ساتھ۔
 چنانچہ اسے ”الافض المباحات“ یعنی ناقابل مواخذہ افعال میں سب سے زیادہ مبعوض
 اور ناپسندیدہ فعل کے نام سے۔ پھر اس رشتے کو توڑنے میں مسلمان کو اسلام نے کھلی
 جھٹٹی نہیں دی ہے بلکہ اس کا بھی ایک مخصوص طریقہ بتایا ہے جس کے مطابق یہ فعل
 مباح یعنی ناقابل مواخذہ عمل ہے اور اگر اس کے خلاف کوئی کرے تو قابل مواخذہ جرم۔
 اس مشروع طریقے سے بیوی کو زوجیت سے الگ کرنے کا اصطلاحی نام طلاق ہے۔
 قرآن کریم نے انتہائی مجبوری کی حالت میں طلاق دینے کا ایک خاص طریقہ
 متعین کیا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے کہ ”الطلاق ہر تان، فامساک بمعرف
 أو تسبیح باحسان“ یعنی طلاق صرف دو مرتبہ ہے، اس کے بعد عورت کو رسم و رواج
 کے مطابق (معروف) روک لیا جائے یا احسان (خوش اسلوبی) کے ساتھ چھوڑ دیا
 جائے۔ اس کے بعد ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد
 حتی تنکح نرجاً غیرہ۔ یعنی پھر اگر (تیسری مرتبہ) طلاق دے دے تو اس کے
 لیے (طلاق دینے والے) اس وقت تک بیوی حلال نہیں ہوگی جب تک وہ کسی دوسرے

آدمی سے شادی نہ کرے۔

طلاق دینے کا شرعی طریقہ

مذکورہ بالا آیات کے پیش نظر طلاق دینے کا مشروع سبب یہ ہے کہ جب میاں بیوی میں ایسی نا اتفاقی پیدا ہو جائے جس سے خاندان کی تباہی، زندگی کا امن و سکون اور معاشرتی نظام میں فساد پیدا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے اور میاں بیوی کے درمیان حدود اللہ کا قیام ناممکن ہو جائے تو شوہر کو بحالت مجبوری اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اپنے سے الگ کر دے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں بغیر معاربت کیے ایک طلاق دے۔ یہ طلاق قابل واپسی طلاق ہوگی یعنی عدت کے اندر شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو پھر سے اپنی زوجیت میں بغیر دوسرا نکاح پڑھائے لے آئے۔ "عدت" کی یہ مدت تین ماہ کی ہوتی ہے۔ تین ماہ کی یہ مدت شوہر اس کے عزیز اقربا اور دوسرے بہرہ رددوں کے لیے اس بات کے لیے کافی ہے کہ وہ نئے سرے سے اپنے تعلقات پر غور کر لیں، اگر کسی دینی جذبے کے تحت علیحدگی کا خیال آیا ہے تو اس پر نظر ثانی کر کے اپنے مستقبل کے بارے میں اپنی طرح غور کر کے ٹھنڈے دل سے کسی فیصلہ پر پہنچیں لیکن اگر اس مدت میں بھی صلح صفائی اور بچڑھے ہونے میں ملا تلمحانے کی کوئی شکل نہیں نکلتی ہے اور اب بھی علیحدہ ہوجانے ہی میں بھلائی، گھائی دیتی ہے تو پھر دوسرے طہر میں ایک اور طلاق دینی چاہیے۔ اس طلاق کے بعد بھی شوہر کو عدت کے اندر اپنی بیوی کو واپس لینے کا حق ہوگا لیکن اب اسے نئے سرے سے نکاح پڑھوانا پڑے گا۔ لیکن اگر اس طلاق کے بعد بھی بات نہیں بنتی ہے اور پھر سے ٹوٹا رشتہ جوڑنے کی کوئی شکل نہیں نکلتی تو پھر تیسری طلاق دے، اور یہ تیسری طلاق بائنہ مغلظہ ہوگی جس کے بعد زوجین میں دائمی تفریق (جدائی) ہو جائے گی، اب اگر شوہر اپنی بیوی کو واپس لینا چاہے گا تو اسے اس کی سزا بھگتنی پڑے گی اور وہ یہ کہ اس کی مطلقہ بیوی پہلے کسی دوسرے آدمی سے شادی کرے گی اور "خلوت صحیحہ" کے بعد یہ دوسرا شوہر برضا و رغبت

اسے طلاق دے دے، تب عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر اپنی مطلقہ سے دوبارہ شادی کر کے اسے اپنی بیوی بنا سکتا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی صاحب نے اس طریقے کی مزید توضیح فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ :

”گو یا طلاق مغلفہ اس وقت واقع ہوگی جب کہ مرد آگے پیچھے دو طلاق دینے

کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ اسے اب عورت کو اپنی زوجیت میں نہیں لینا ہے

اور اس فیصلے کے مطابق وہ ایک طلاق اور واقع کر دے، اس سے یہ

بات بھی واضح ہوگی کہ اگر کوئی شخص آگے پیچھے نہیں بلکہ تین طلاقیں ایک

ساتھ واقع کرے گا تو اس کا یہ فعل قرآن کے مذکورہ بالا حکم کے خلاف ہوگا“

چنانچہ ایک حدیث میں اسناد امام مسلم کی شرط پر ہے، اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں

تو آپ غیظ و غضب کے عالم میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا :

أَيْلَعَبَ بَكْتَابَ اللَّهِ وَأَنَا بَيْنَ أَيْلَعَبَ كَعَر : کیا ابھی جبکہ میں تم لوگوں میں موجود ہوں ،

کتاب اللہ سے اس طرح کھیلا جائے گا ؟

علاوہ ازیں مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت ہے

کہ ایک مرتبہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں۔ پھر ان کو

اس کا شدید غم اور صدمہ ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا : تم نے

طلاق کس طرح دی تھی ؟ رکانہ نے جواب دیا : میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے

پھر دریافت فرمایا : کیا ایک مجلس میں ؟ انھوں نے جواب دیا : جی ہاں، ایک مجلس میں ۔

اب آپ نے فرمایا : فانما تلک واحدۃ فارجعھا (یعنی یہ تو ایک ہی طلاق ہوئی تم

اسے واپس لے لو اگر تم چاہو) رکانہ کا بیان ہے کہ اس ارشاد نبوی کے مطابق میں نے

بجور کر لیا۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام احمد فرماتے ہیں کہ اسی روایت کی رد

میں حضرت عبداللہ بن عباس کی رائے بھی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ

الگ ہونی چاہیے^۲ اور یہی طلاق سنت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: عہد نبوی اور عہدِ سید لقی اور حضرت عمر کی خلافت کے ابتدائی دو برس تک تین طلاقیں جو ایک مجلس میں اور دفعۃً دی جائیں۔ ان کا حکم ہی تھا کہ وہ ایک سمجھی جاتی تھیں لیکن اپنی خلافت کے دو برس گزرنے کے بعد حضرت عمر نے مذکورہ بالا تین طلاقوں کو تین طلاق یعنی مغلفہ ماننے کا حکم صادر فرما دیا۔ اور حضرت عمر کے اس حکم کو نہ صرف صحابہ اور تابعین نے بلکہ تمام فقہانے بھی تسلیم کر لیا، اور سب کے نزدیک ایک مجلس کی تین طلاق، طلاق مغلفہ کا حکم رکھتی ہے جس میں بغیر حلالہ کے مرد اپنی عورت کو پھر سے اپنی زوجیت میں نہیں لے سکتا۔

قرآن کریم اور سنت رسول کے مقابلہ میں حضرت عمر کا یہ فیصلہ دنیا سے اجتہاد میں سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ نص کے مقابلے میں حالات اور ملک و ملت کے مفاد کے پیش نظر اور معاشرے میں پھیلی بُرائی کو رد کرنے کے خیال سے موصوف نے اپنے اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمایا کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دے گا تو میں اسے طلاق مغلفہ سمجھوں گا اور یہی نہیں بلکہ یہاں تک کہا کہ ایسی مطلقہ عورتوں کے ساتھ حلالہ کرنے والوں کو زچہ کر دوں گا۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے اسباب ہیں جن کی بنا پر حضرت عمر نے قرآن کی ایک صاف آیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح حکم اور عمل کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر یہ سخت فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کی وجہ خود حضرت عمر کی زبان سے سن لیجیے۔ فرماتے ہیں کہ: ان الناس قد استعجلونی امیرکان بہم فیہ اناۃ فلو امضیۃ علیہم (یعنی وہ چیز جس میں (قرآن و سنت کے مطابق) لوگوں کے لیے سوچے کا بڑا موقع تھا اس میں انھوں نے بڑی جلد بازی سے کام لیا ہے، پس بہتر یہی ہے کہ ہم ان پر اپنا حکم نافذ کر دیں۔)

حضرت عبداللہ بن عباس نے حضرت عمر کا یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "فامضاه علیہم" (یعنی حضرت عمر نے اپنا یہ حکم لوگوں پر نافذ کر دیا۔)

حضرت عبداللہ بن عباس کے اس ارشاد سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گئی کہ حضرت عمر نے یہ اقدام بے وجہ نہیں کیا تھا بلکہ لوگوں نے کسی وجہ سے طلاق دینے میں جلد بازی سے

کام لے کر تین طلاقیں دینی شروع کر دی تھیں۔ جو سرتاسر قرآن کے منشا و مقصد کے خلاف تھی، اس بنا پر حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو متنبہ کرنے کے خیال سے یہ اقدام فرمایا تھا۔ وہ وجہ کیا تھی جس کی وجہ سے اس زمانے میں لوگوں نے جلد بازی کی راہ اختیار کر رکھی تھی اور جس کو رد کرنے کے لیے حضرت عمرؓ کو اتنا بڑا قدم اٹھانا پڑا۔ اسے محمد حنین ہیکل مصر کے بلند پایہ اور مشہور مصنف کی زبانی سنئے :

”غالب گمان یہ ہے کہ عہدِ فاروقی میں جو لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دیتے تھے وہ طلاق دینے کے بعد ان سے شفقت اور نرمی کا برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عراق و شام کی کنیزیں بکثرت آگئی تھیں اور مدینہ اور جزیرۃ العرب کے لوگ ان پر فریفتہ تھے اور وہ اپنی ان من موہنیوں کو خوش کرنے کے لیے بیویوں کو بخلت و شدت بیک لفظ تین طلاقیں دینے لگے تاکہ ان کی محبوبہ کو اطمینان ہو جائے کہ اب وہ ان کے دل پر تنہا قابض ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور اسباب بھی تھے جن کے باعث صدر اول کے مسلمانوں کی ایک جماعت نے طلاق ثلاثہ کو از راہ بے پردائی و اذراسانی ایک ہنسی کھیل بنالیا تھا۔ ان میں ایک سبب یہ بھی تھا کہ جب کوئی مرد کسی آزاد عربی یا عجمی عورت سے شادی کرنا چاہتا تھا تو وہ یہ شرط پیش کرتی تھی کہ مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے تاکہ وہ اس کے لیے حلالہ کے بغیر حلال ہی نہ ہو سکے۔ اب اگر اس حلالہ کے بعد شوہر اپنی پہلی بیوی کو دوبارہ اپنی زوجیت میں لاتا تو بھی اس سے گھر میں ایسی بدمزگی پیدا ہوتی تھی کہ زندگی اجیرن بن جاتی تھی۔“

غرض کہ اس قسم کے اسباب تھے جن کی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ حکم جاری کیا..... حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ جو شخص نکاح کی گرہ کو اتنا بے حقیقت سمجھتا ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالتا ہے، وہ بے حس اور یا وہ گوانسان ہے اور اسے اس بے حس اور یا وہ گوئی کی سزا ملنی چاہیے۔“

یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر حضرت عمرؓ نے نصِ قطعی کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر ایک مجلس کی تین طلاقیں کو مغلطہ بائنہ قرار دیا۔ اور صحابہ کی اکثریت نے اس پر اجماع کر کے اسے منظور کیا اور بعد میں فقہانے بھی اسے تسلیم کر کے اسے اجماع امت کا درجہ بخش دیا۔

ہمیں اس موقع پر اس جھگڑے میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ صحابہ کا اس اجتہاد پر اجماع "اجماع سکوتی" تھا یا "اجماع صوتی" یا یہ کہ اس وقت مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں کو ایک رجعی تسلیم کیا جائے یا تین بائنہ۔ ہمیں تو صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ صحابہ نے جب یہ دیکھا کہ لوگ نصِ قرآنی کا غلط استعمال کر کے معاشرے میں ایک ایسی بُرائی کو پھیلانے لگے ہیں جس کی روک تھام ابھی سے نہیں کی گئی تو یہ بُرائی نہ صرف سارے معاشرے کی اخلاقی حالت کو تباہ و برباد کر دے گی بلکہ ایک مقدس اور پاک رشتے کی دھجیاں بکھیر کے جنسی بے راہ روی کا دروازہ کھول دے گی تو بے خوف و خطر مصلحت اور تقاضاے وقت کے مطابق "درء المفاسد" کے اصول پر کار بند ہو کر نص کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر فیصلے صادر فرمائے۔ جن صحابہ کی رائے اس کے خلاف بھی ہوئی انھوں نے بھی بقول علامہ ابن قیم جب یہ سمجھ لیا کہ "حضرت عمرؓ مصالح امت کے بیشِ نظر تعزیراً ان کو نافذ کر رہے ہیں تو انھوں نے اس معاملے میں آپ سے اتفاق کیا" اور ہمیں سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ عقاید و ارکانِ حلال و حرام کو چھوڑ کر دوسرے ایسے مسائل جن کا تعلق معاشرہ اور ملک و ملت کی فلاح و بہبود سے ہو، ان میں اجتہاد کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اس کی وجہ بقول مولانا عبد السلام قداوسیٰ ندوی یہ ہے کہ "در اصل وہ مسائل جن کی حلت و حرمت اور جواز اور عدم جواز پر امت کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق ہے صرف وہی امور قطعی اور یقینی ہیں باقی سب میں اجتہاد کی گنجائش ہے"۔

وادا کی وراثت کا مسئلہ

غالباً سب سے پہلا مسئلہ جس پر صحابہ کرام نے نصِ قطعی کی غیر موجودگی میں محض اپنے

نیاس سے کام لے کر فیصلہ صادر فرمایا، وہ دادا کی وراثت کا مسئلہ ہے۔ حضرت ابو بکرؓ کی رائے یہ تھی کہ ”دادا کی حیثیت باپ کی عدم موجودگی میں باپ کی حیثیت ہے“ اس لیے وراثت میں ”باپ“ کے حکم میں آئے گا اور اس طرح اصحاب فروض (زوجین اور ماں) کی غیر موجودگی میں پوتے ترکہ کا مالک ہوگا اور بھائی محروم الارث ہو جائیں گے۔ اپنی اس رائے کی تائید میں حضرت ابو بکرؓ قرآن کی اس آیت کو دلیل میں پیش کرتے تھے جس میں حضرت یوسف علیہ السلام نے جیل میں اپنے ساتھی دونوں قیدیوں کو مخاطب کر کے کہا تھا کہ ”اتبع ملۃ آبائی ابراہیم واسحاق و یعقوب وما کان لنا ان نشرک باللہ من شیء“ اذلک من فضل اللہ علینا و علی الناس و لکن اکثر الناس لا یشکرون۔ آیت کو سامنے رکھ کر حضرت ابو بکرؓ اس کی توجہ یوں فرماتے تھے کہ قرآن نے حضرت ابراہیمؑ اور اسحاقؑ کو حضرت یوسفؑ کا باپ قرار دیا ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات ان کے دادا تھے کیونکہ حضرت یوسفؑ حضرت یعقوبؑ کے بیٹے تھے اور حضرت یعقوبؑ حضرت اسحاقؑ کے بیٹے اور حضرت اسحاقؑ حضرت ابراہیمؑ کے بیٹے تھے اور ظاہر ہے خدا تعالیٰ اس حقیقت کو جانتا تھا، پھر بھی اس نے ان دونوں کو ”باپ“ ہی کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”دادا“ بہر حال باپ ہی کی جگہ پر ہے، اس لیے ترکہ میں ”باپ کا حکم“ اس پر جاری ہوگا اور سارے ترکہ کا مالک دادا ہی ہو جائے گا۔ حضرت عمرؓ شروع میں، حضرت ابو بکرؓ کی رائے کے قائل تھے لیکن ان کا ذہن اس مسئلہ میں پوری طرح صاف نہ تھا، چنانچہ حضرات صحابہ کی جماعت میں فرائض کے ماہر اور عمالہ صحابی حضرت زید بن ثابتؓ کو انھوں نے اس سلسلے میں استصواب رائے کے لیے لکھا۔

حضرت زیدؓ کی اس مسئلے میں رائے یہ تھی کہ بھائیوں کو دادا کے مقابلے میں اولیت حاصل ہے اور بجائے دادا کے ترکہ کے مالک بھائی ہوں گے۔ چنانچہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو اپنی بات سمجھانے کے لیے بطور دلیل ایک مثال لکھ کر بھیجی، انھوں نے لکھا کہ ”اگر ایک درخت کی جڑ سے ایک شاخ پھوٹ کر نکلے، پھر اسی شاخ سے دو

الگ الگ شاخیں اور پھوٹیں تو ان دونوں شاخوں کو اپنے سے جوڑنے والی شئی وہی پہلی شاخ ہوگی اور اسی شاخ سے بعد کی ان دونوں شاخوں کو غذا ملے گی تو ایسی صورت میں کیا امیر المومنین (حضرت غرض) یہ ملاحظہ نہیں فرماتے کہ بعد کی دونوں شاخوں میں سے ایک شاخ، جڑ کے مقابلے میں اپنی دوسری بہن (دوسری شاخ) سے زیادہ قریب ہے؟

چنانچہ حضرت زید بنی اللہ عنہ دادا اور بھائیوں کو ایک ایسے درخت سے تشبیہ دیتے تھے جس کی جڑ سے ایک شاخ نکل کر اپنی ایک الگ اور آزادانہ حیثیت بنالیتی ہے پھر اس آزاد اور مستقل زندگی گزارنے والی شاخ سے دوسری شاخیں پھوٹیں، ان دونوں کو غذا بجائے جڑ کے اسی پہلی شاخ سے ملتی ہے، اسی طرح سے موصوف نے دادا کی تشبیہ جڑ سے اور باپ کی تشبیہ اس شاخ سے دی جو اگرچہ اسی جڑ (دادا) سے پھوٹ کر نکلی مگر زندگی گزارنے میں آزاد رہی اور اس سے متفرع دونوں شاخوں کو دو بھائیوں سے تشبیہ دی اور چونکہ پہلی شاخ سے ان دونوں شاخوں کا بلا فصل براہ راست تعلق ہے، اس لیے اس کے ترکے کے مالک یہ دونوں ہوں گے، دادا نہیں۔

سائل فقیہ اور علم الفرائض میں حضرت زید بن ثابت کی جلالت قدر اور تفہیم کے باوجود حضرت عمر کو پورا انشراح صدر اور اطمینان قلب نہ ہوا، چنانچہ آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس سلسلے میں رجوع کیا۔ اتفاق یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے بھی اس مسئلے میں حضرت زید کی رائے کے موافق تھی اور آپ نے اپنی رائے کے ثبوت میں ایک دوسری مثال کے ذریعہ حضرت عمر کو اپنا نقطہ نظر سمجھایا، چنانچہ آپ نے حضرت عمر کو کھاکہ ”اگر کسی سیلاب کو رو ایک سمت کو جا رہی ہو اور آگے چل کر اس رو سے ایک دھارا نکلا اور تھوڑی دور جا کر اسی دھارے سے دو دھارے اور نکلے، اب آپ کے خیال میں کیا ایسا نہیں ہوگا کہ اس بیج کے دھارے کا پانی اگر واپس لوٹے گا تو بعد والے دونوں دھاروں میں ہر واپس جائے گا؟“

جب ان دونوں جلیل القدر صحابہ کی رائیں پوری شرح و بسط کے ساتھ حضرت عمر کو معلوم ہو گئیں تو آپ کو اطمینان ہوا اور آپ نے پوری طمانیت قلب کے ساتھ اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت زید اور حضرت علی کی رائے کے مطابق بھائیوں کو بھی ترکہ میں شریک کیے جانے کے حق میں احکامات صادر کر دیے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دونوں صحابیوں کی رائے کی صداقت کے بارے میں اب کوئی شک و شبہ نہیں رہ گیا تھا۔

مصر کے ایک صاحب نظر عالم الشیخ بدر المتولی عبد الباسط نے الروض النضر اور کتاب الام لام شافعی کے حوالے سے مذکورہ اختلافی مسئلہ میں حضرت عمر کے اپنی رائے سے رجوع کرنے کی مصلحت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”یہ کہا جاسکتا ہے حضرت زید اور حضرت علی کی رائے اور پھر حضرت عمر کا ان دونوں کی موافقت میں اپنی رائے سے رجوع کر لینا، نص قطعی کی موجودگی میں ایسا اجتہاد ہے جس سے نہ صرف اس کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے بلکہ ان تینوں حضرات سے زیادہ صاحب نظر صحابی حضرت ابو بکر کی رائے کے بھی بالکل خلاف ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب بہت آسان ہے۔ درحقیقت لفظ آب (باپ) کا جہ (دادا) پر اطلاق کرنا حقیقی نہیں بلکہ اطلاق مجازی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح قرآن کریم نے لفظ ”اب“ کو عم (چچا) کے لیے استعمال کیا ہے، چنانچہ سورۃ بقرہ میں ارشاد خداوندی ہے: ”ام کنتم شہداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال بنیہ : ما تعبدون من بعدی؟ قالوا: نعبد إلهک وإله آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق، إلهنا واحد“۔ و نحن لہ مسلمون“ یعنی کیا تم لوگ اس وقت موجود تھے جس وقت یعقوب کے پاس فرشتہ موت آیا تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مخاطب کر کے کہا کہ میرے بعد تم لوگ کس کی پرستش کرو گے؟ تو ان بھوں نے کہا کہ ہم آپ کے خدا اور آپ کے آباء“ (یعنی باپ دادا) ابراہیم واسماعیل اور اسحاق کے خدا کو ہی معبود مانیں گے اور ہم اس کے آگے سر تسلیم خم کریں گے“

اور یہ بات تو ہر ایک جانتا ہے کہ حضرت اسماعیل حضرت یعقوب کے عم (چچا) تھے باپ یا دادا نہیں!۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں حضرات صحابہ میں جس طرح ایک دوسرے سے مشورہ کرنے کے بعد اپنے خلک و مشبہات کو تبادر خیال کے ذریعہ دور کر کے ایک متفقہ فیصلے پر پہنچے۔ یہ اس بات کی بین دلیل ہے کہ ان مسائل میں جن میں نص قطعی نہ ہو، اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قیاس کے اصول پر کاربند ہو کر ایک رائے قائم کی جاسکتی ہے۔

ایک قتل کے بدلے میں کئی اشخاص کو قتل کیے جانے کا مسئلہ

حضرت عمر کا زمانہ خلافت ہے، یمن کے والی نے حضرت عمر کو خط لکھا کہ "ایک عورت اور اس کے یار نے مل کر اپنے سابق شوہر کے بیٹے کو قتل کر دیا ہے۔ حکم صادر فرمایا جائے کہ اس قیسے میں کیا فیصلہ کیا جائے۔" حضرت عمر اس اچھوتے اور لم معاشرے میں پہلی دفعہ اس قسم کے مقدمے کو سن کر خامے پریشان ہوئے۔ کیونکہ قرآن کریم میں جو دو آیتیں قصاص سے متعلق وارد ہوئی ہیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ایک جان کے بدلے صرف ایک جان لی جاسکتی ہے۔ چنانچہ خداوند تعالیٰ کا سورہ بقرہ میں حکم ہے کہ :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى : الْحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى " دوسری قصاص سے متعلق آیت سورہ مائدہ میں وارد ہوئی ہے جس میں یہاں تک صراحت ہے کہ اعضا کے بدلے میں بھی صرف اعضا ہی سے قصاص لیا جاسکتا ہے، یعنی اگر کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی تو اس کی بھی آنکھ ہی پھوڑی جائے گی، اور اگر کسی نے کسی کا کان کاٹ لیا ہے، یا دانت توڑ دیا ہے تو قصاص میں مجرم کا صرف کان ہی کاٹا جائے گا اور صرف اس کا دانت ہی توڑا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ حکم ہوتا ہے کہ "وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ، وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا" حضرت عمر اس بالکل نئے مقدمے میں نص قرآنی کی صراحت کی وجہ سے پریشان تھے کہ

حضرت علی نے ان کی بزدلتی مدد کی۔ آپ کو جب اس قیضے کا علم ہوا تو آپ نے حضرت عمر سے کہا کہ "امیر المؤمنین اگر چند لوگ مل کر کوئی مذبحہ جانور چرائیں اور ان میں سے ایک ران لے جائے، دوسرا (ایک دوسرا عضو) مثلاً دست لے جائے تو کیا آپ ان سب کے ہاتھ کاٹیں گے؟" حضرت عمر نے فرمایا کہ "ہاں" اس پر حضرت علی نے فرمایا کہ اس مقدمہ کو بھی اسی مسئلہ پر قیاس کر لیجیے۔ چنانچہ حضرت عمر نے بلا پس و پیش اپنے گورنر کو لکھا کہ "ان اقلہما، فلوا اشتراک فیہ اهل ضعاء کلہم لقتلتہم یعنی قاتل عورت اور مرد دونوں کو لڑکے کے قصاص میں قتل کر دو، اگر اس قتل میں ضعاء کے تمام لوگ بھی شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا۔"

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قرآن کی دونوں آیتیں صاف صاف ایک جان کے بدلے صرف ایک جان، بلکہ ایک عضو کے بدلے صرف ایک عضو کو قصاص میں لینے کا حکم دے رہی ہیں مگر پھر بھی حضرت عمر حضرت علیؓ کی رائے کی حکمت اور ان کی دلائل مثال سے مطمئن ہو کر ایک جان کے بدلے میں دو جانیں لینے کا فیصلہ صادر فرما دیتے ہیں اور یہ صرف اس وجہ سے کہ مذکورہ دونوں آیتوں کے حکم کو ڈھال بنا کر معاشرے میں بدکردار اور شرینہ اشخاص یا کینہ اور ناکار (جذبہ انتقام) سے بھرے ہوئے لوگ جماعتی طور سے قتل و خون ریزی کا سلسلہ نہ شروع کر دیں اور مذکورہ آیتوں کا فائدہ اٹھا کر قانون کی گرفت سے صاف بچ جائیں۔

حضرت عثمان غنی کے عہد خلافت کا سب سے پہلا مشکل مقدمہ

حضرت عمر کو ابن لور لور مجوسی نے جب خنجر مار کر ہلاک کر دیا تو حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر نے فرمایا کہ "میں نے کل ابو لور لور حنینہ اور ہرمزان کو کاٹا بھوسی کرتے دیکھا تو دبے پاؤں ان کے قریب پہنچ گیا۔ انھوں نے جو مجھے اس طرح اپنے پاس دیکھا تو ڈر کے مارے سر پر پاؤں رکھ کر بھاگ کھڑے ہوئے۔ بھاگنے میں ان کا ایک خنجر زمین پر گر گیا جس کے دو سرے تھے اور جس کی دھاری چم میں تھی۔ اب ذرا دیکھو تو کہ حضرت عمر

کس چیز سے قتل کیے گئے ہیں؟“ چنانچہ وہ خبر لایا گیا جس سے حضرت عمر قتل کیے گئے تھے اور جب دیکھا گیا تو مہو بہو دیا ہی نکلا جیسی حضرت عبدالرحمن بن ابوبکر نے نشانہ ہی کی تھی۔ پاس ہی حضرت عمر کے صاحبزادے عبید اللہ بن عمر بیٹھے تھے۔ نوجوان آدمی، رگوں میں جوانی کا خون جوش مار رہا تھا، غصے میں اُٹھے، تلوار سونت کر نکل پڑے اور ہرمزان جفینہ اور ابوہریرہ کی لڑائی کو قتل کر ڈالا۔ جب یہ خبر مسلمانوں کو پہنچی تو سب کو بہت غصہ آیا کہ ایک جان کے بدلے میں عبید اللہ نے تین جانیں کیسے لے لیں۔ یہ تو حکم قرآن کے صریح خلاف ورزی ہے۔ اس لیے بعض نے تو عبید اللہ سے قصاص لینے اور انھیں مقتولین کے بدلے میں قتل کر دیے جانے تک کا مطالبہ کر دیا۔

چنانچہ حضرت عثمان کے ہاتھ پر جب بیعت مکمل ہو گئی اور انھوں نے زمام خلافت سنبھال لی تو سب سے پہلا مقدمہ جو ان کے دربار میں پیش ہوا وہ یہ تفسیہ تھا۔ حسب دستور مجلس شوریٰ طلب کی گئی اور حضرات صحابہ نے اس عجیب اور پرتیج مقدمے پر غور و خوض کرنا شروع کیا۔ اس مجلس میں جو کچھ ہوا اس کی تفصیل کاسانی کی زبانی سنئے :

”حضرت علی کی رائے تھی کہ عبید اللہ بن عمر سے قصاص لینا چاہیے کیونکہ نفس قرآنی قتل عہد میں جان کے بدلے میں جان لینے کے حق میں بالکل واضح اور صاف ہے۔“
یہ سن کر ایک ممبر بولے کہ ”جی ہاں کل حضرت عمر قتل کیے گئے۔ آج ان کے صاحبزادے کو موت کے گھاٹ اتار دیجیے، چلیے قصہ تمام“

حضرت عمرو بن العاص کی جو جلیل القدر صحابہ میں خاصی ممتاز حیثیت رکھتے تھے، بالکل الگ اور انوکھی رائے تھی، انھوں نے حضرت عثمان سے کہا کہ ”امیر المؤمنین، آپ اس جھگڑے میں خواہ مخواہ کیوں پڑتے ہیں۔ یہ قصہ تو اس وقت پیش آیا تھا جب آپ خلیفہ تھے بھی نہیں، اس لیے اس کی ذمہ داری لینے یا اس کا فیصلہ کرنے کے لیے آپ مکلف ہی نہیں ہیں، میری رائے تو یہ ہے کہ آپ عبید اللہ کو اب معاف کر دیجیے، ان کی دلیل یہ تھی کہ عبید اللہ نے ارتکاب جرم اس وقت کیا ہے جب کہ حضرت عثمان کے ہاتھ پر

بیعت مکمل ہی نہیں ہوئی تھی، اس طرح احکام و تعویذات کو نافذ کرنے والی قوت یعنی خلیفہ وقت کا وجود ہی نہ تھا۔ جب اس کا وجود نہ تھا تو اسے نافذ کون کرتا۔ انداب وقت گزر جانے کے بعد اس کے نافذ کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اصول ہے کہ ”فلا قود حیث لا امام یمقیم الحدود و یمستوفی الحقوق“ یعنی جہاں امام نہ ہو کہ وہ حدود کو جاری کر سکے اور حقوق کو ادا کر سکے، نہاں پر جان کے بدلے میں جان نہیں لی جاسکتی۔

حضرت عثمان اس مسئلہ سے اتنے پریشان تھے کہ کوئی آخری فیصلہ نہ کر پاتے تھے۔ چنانچہ ان سے اس سلسلے میں متعدد روایتیں نقل کی جاتی ہیں۔

ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ حضرت عثمان نے فرمایا کہ: ”میں ہرمزان، جفینہ، اور (ابولود لودکی) لڑکی کا ولی ہوں (بحیثیت منصب خلافت) اور میں اس قصاص کو دیتا ہوں (جان کے بدلے مالی دینا) تبدیل کیے دیتا ہوں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ”حضرت علی نے جب جان کے بدلے (عبید اللہ شری) جان لینے کا مطالبہ کیا تو حضرت عثمان نے ان سے فرمایا کہ ابھی کل جس آدمی کا باپ قتل کر دیا گیا ہے، آج اسے کس طرح قتل کر دوں، میں یہ نہ کر دوں گا، میں اسے معاف کر دوں گا، اور دیتا ہوں کہ دوں گا۔“

دوسری روایت یوں ہے کہ ”حضرت عثمان نے قصاص کا حکم دے دیا اور عبید اللہ بن عمر کو ہرمزان کے لڑکے کے حوالے کر دیا تاکہ وہ ان سے قصاص لے لے۔ چنانچہ ہرمزان کا لڑکا عبید اللہ کو لے کر قتل کرنے کے لیے نکل کھڑا ہوا، ادھر زمین پر کوئی ایک ایسا فرد نہ تھا جو یہ نہ چاہتا ہو کہ ہرمزان کا لڑکا انھیں معاف نہ کر دے۔ اب ہرمزان کے لڑکے نے مجمع کو مخاطب کر کے کہا: کیا مجھے انھیں (عبید اللہ بن عمر) کو قتل کر دینے کا اختیار ہے؟ لوگوں نے کہا۔ ہاں، بالکل۔ (اب) اس نے کہا: آپ لوگ مجھے (قتل کرنے سے) روکیں گے تو نہیں؟ لوگوں نے کہا کہ ہرگز نہیں۔ (یہ سن کر) ہرمزان کا بیٹا بولا کہ اچھا جائیے میں نے ان کو اللہ کے لیے اور آپ لوگوں کی خاطر چھوڑ دیا۔ جب اس نے عبید اللہ کو اس طرح معاف کر دیا تو لوگوں کی خوشی کی انتہا نہ رہی۔

فرط مسرت میں سب نے انھیں اپنے سروں پر اٹھالیا اور اس طرح سر پر بٹھلے ہوئے انھیں ان کے گھر تک لائے۔^{۱۵}

یہ ہیں وہ روایتیں جو اس خلیفہ کے سلسلے میں ملتی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت علی کی رائے سختی سے قصاص لینے کے حق میں تھی اور ان کی تائید میں وہ صحابہ تھے جو احکامات کو بغیر زورِ رعایت کے سختی سے نافذ کرنے کی رائے رکھتے تھے، دوسرا گروہ وہ تھا جو اس معاملے میں نرمی اور رحم کا خواہاں تھا۔ اور ایک تیسرا گروہ ان صحابہ کا بھی تھا جن کے نمایندہ حضرت عمرو بن العاص تھے جس کا خیال تھا کہ چونکہ ”ذوقِ حادث“ کے وقت کوئی خلیفہ نہ تھا اور احکامات نافذ کرنے والی ہستی کی غیر موجودگی میں حدود و ساقط ہو جاتے ہیں، اس لیے حضرت عثمان پر جن کی بیعت اس وقت تک مکمل نہیں ہوئی تھی، اس حد کے جاری کرنے کی ذمہ داری نہیں عاید ہوتی اور اس طرح جلیلہ اللہ پر حد جاری نہ ہوگی۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ عمرو بن العاص کی اس رائے کو کسی نے نہ مانا، کیونکہ اس کے مان لینے کے یہی معنی ہوتے کہ ایک امام کے انتقال اور دوسرے امام کی بیعت کے درمیانی وقفے میں جو جرائم اور خلافِ شرع کام کیے جائیں گے ان پر باز پرس نہ ہوگی، اس طرح ملک میں ایک نزاع کا سا عالم طاری ہو جائے گا اور نہ کسی کی جان محفوظ رہے گی نہ مال، نہ عزت نہ آبرو، اور نہ ہی شاید شعائرِ دین کی پوری طرح پابندی ہو سکے گی۔

”اب سوال یہ ہے کہ کیا خلیفہ وقت کو یہ حق ہے کہ وہ ”قصاص“ جیسی حد شرعی کو معاف کر دے؟ بظاہر ٹلہ بڑا پیچیدہ اور اہم ہے لیکن شیخ بدر المتولی عبد الباسط مشہور مصری عالم کی رائے ہے کہ اسے اس کا حق حاصل ہے، کیونکہ خلیفہ اس طرح کے تصرفات سے بعض اوقات معاشرے کو ایک بڑے اتھل پھل اور شدید ردِ عمل سے بچا سکتا ہے۔“^{۱۶}

اجتہادِ صحابہ سے متعلق گذشتہ صفحات میں جو کچھ کہا گیا ہے اور جو واقعات پیش کیے گئے ہیں ان کی اپنے مکتب فکر اور مسلک کے مطابق تشریحیں اور تاویلیں کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی

رہی ہیں۔ کیونکہ ایک نظری عالم کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ قانون سازی میں رائے و اجتہاد کی ضرورت کو مست و کر دے۔ اس لیے کہ اس کو عملی زندگی کے نت نئے مسائل و معاملات سے سابقہ نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ صحابہ کرام نے مخصوص حالات میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر مخصوص مسائل کا حل نکالا اور اپنے فیصلوں کو نافذ کیا۔ اب اگر اس زمانے میں کوئی اسوہ صحابہ کی روشنی میں اور انھیں قیود کے ساتھ نئے مسائل کے حل نکالنے کے لیے اس قسم کے اقدام کی دعوت دیتا ہے تو یہ نہ ”اباحت“ ہے نہ لاقانونیت اور نہ بے راہ روی۔ یہ بات ضرور ہے کہ پیش آمدہ نئے مسائل میں ہر کس و ناکس کو اجتہاد کرتے یا نہ دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس کے لیے بھی وہی طریقہ کار اپنانا ہوگا جسے صحابہ کرام اور خاص طور سے حضرت عمرؓ نے اپنایا تھا، یعنی ہر نئے مسئلے کو ایک خاص مجلس شوریٰ کے سامنے پیش کیا جائے اور بحث و مباحثہ، تحقیق و تدقیق کے بعد باجماع رائے یا بکثرت رائے جو حل تجویز کیا جائے اسے تسلیم کر لیا جائے۔ چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ احمد الزرقاد لکھتے ہیں کہ ”اجتہادی احکام کی حفاظت و عینیت کے سبب جو کثیر فقہی سرمایہ اکٹھا ہو گیا تھا وہ ماضی کی ضرورتوں کے لیے بالکل کافی تھا، اس لیے اس کا تقاضا یہ تھا کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے۔ مگر عصر جدید کی حیرت انگیز تہذیبی اور سائنسی ترقی نے اب صورت حال بدل دی ہے، اب انسان طبعی قوتوں کو مسخر کر کے فضائے بیط کی پہنائیوں میں مصروف پرواز ہے۔۔۔ وہ چاند پر کئی با، اتر چکا ہے اور وہ دن دور نہیں کہ وہاں مستقل طور پر اپنا ڈیرا ڈال دے۔ اس بنا پر فقہ اسلامی کے مصارف کا تقاضا ہے کہ اس عہد میں ایک دوسرے طریقہ اجتہاد کو رواج دیا جائے اور وہ ہے جماعتی و شورائی اجتہاد، جس کی بنیاد علمی مشاورت پر ہو۔ اس کے لیے فقہی مذاکرات منعقد کیے جائیں جن میں مختلف دیار و امصار اور مختلف ممالک کے ممتاز فقہاء، شریک ہوں اور وہ اسلامی قانون کے اس چشمہ حیاں سے جس کا سوتا کبھی خشک نہیں ہو سکتا، عصر جدید کی تشنگی کو دود کرنے کی کوشش کریں۔ اس مشاورت کی بالکل وہی شکل و صورت ہو جو خلفائے راشدین مشکل سیاسی و علمی مسائل کے پیش آنے کے وقت اختیار فرماتے تھے۔“ اور وہ طریقہ تھا

شورائے عام اور شورائے خاص منعقد کرنے کا۔ ان دونوں مجلسوں میں اکابر صحابہ شریک ہوتے اور ملک و ملت سے متعلق تمام مسائل پر گفتگو کرتے اور کسی نتیجہ پر پہنچ کر اسے عملی جامہ پہناتے جس کی مثالیں اوپر کے صفحات میں آچکی ہیں۔

ہمارے ملک کے ایک ممتاز اور صاحب فکر و نظر عالم جناب مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی نے پروفیسر زرقا سے بھی زیادہ محیط، واضح اور قابل عمل طریق کار کی نشاندہی کی ہے، فرماتے ہیں: ”مناسب یہ ہے کہ اس مقصد کے لیے ہر ملک میں جہاں مسلمان بستے ہوں، وقت کے جدید عالمی، اقتصادی، سماجی اور معاشی مسائل کا حل نکالنے کے لیے مجالس مباحث فقہیہ قائم کی جائیں۔ ان مجالس کے ارکان مذکورہ بالا اوصاف کے حامل ممتاز علماء ہوں جنہیں مسلمانوں کا اعتماد حاصل ہو۔ ان کے ساتھ دینی ذہن رکھنے والے مسلم دانشوروں اور ماہرین قانون کو بھی شریک کیا جائے۔ یہ مجلس اپنے ملک کے مسائل عصریہ کی ایک جامع فہرست ترتیب دینے کے بعد ایک سال میں متعدد اجلاس منعقد کرنے کے علاوہ سالانہ ایک مؤتمر بھی منعقد کرے جس میں ان مسائل کے سلسلے میں اپنے فیصلوں کا اعلان کرے۔ ملکی مجالس کے علاوہ وقتاً فوقتاً عالم اسلام کے مختلف حصوں میں عالمی کنوینشن بھی منعقد کیے جائیں جہاں تمام دنیا کے علماء و فضلاء جمع ہو کر ان فیصلوں کو آخری صورت دیں، اس طرح ان مجالس کے فیصلوں کو اجماع امت کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔“

حوالہ جات :

۱۔ ”خلوت صحیحہ“ کے معنی ہیں زوجین کا کسی ایسی جگہ مکان یا حصہ مکان میں تنہا جمع ہونا جہاں باہم صحبت کرنے سے کوئی جسمانی طبعی یا شرعی مانع موجود نہ ہو۔ (مجموعہ قوانین اسلام مرتبہ تنزیل الرحمن مرکزی ادارہ تحقیقات اسلامی پاکستان جلد اول ص ۲۲ بحوالہ مذہب اور جدید ذہن“ ڈاکٹر شیراحی۔ دسمبر ۱۹۷۷ء ص ۳۱)

۲۔ منہ امام احمد، مرتبہ شیخ ساعاتی ج ۱، ص ۶، ۷۔ بحوالہ مضمون ”تطبيقات ثلاثہ“ از مولانا سید اکبر آبادی۔ یہ مضمون احمد آباد کے سیمینار منعقدہ ۲۷ تا ۲۹ نومبر ۱۹۷۷ء میں پڑھا گیا تھا اور

سینار کے مضامین کے مجموعہ "ایک مجلس کی تین طلاقیں" میں شائع ہوا ہے جس کا نمبر ۸۲
۳۔ "رحم" حرام کاری کرنے والے مجرم کو پتھر مار کر ہلاک کر دینا۔

۴۔ سند امام احمد ج ۱ ص ۷ بحوالہ سابق

۵۔ ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کی کتاب "عمر الفاروق" کا اردو ترجمہ از حبیب اشعر ص ۶۸۳ بحوالہ مضمون
سابق مولانا سعید احمد اکبر آبادی۔

۶۔ تطبیقات ثلاثہ اور تفصیلات کے لیے دیکھیے کتابچہ "ایک مجلس کی تین طلاقیں" قرآن و سنت
کی روشنی میں "مجموعہ مقالات سینار احمد آباد منعقدہ ۲ تا ۶ دسمبر ۱۹۷۳ء" امام ابن تیمیہ
مصنف محمد یوسف کوکن عمری ص ۲۷۰ تا ۳۷۷۔ مطبوعہ نوری پریس، مدراس ۱۹۷۹ء

۷۔ مضمون "دائرۂ اجتہاد کی دھت" شائع شدہ رسالہ اسلام اور عصر جدید، بابت ماہ جنوری ۱۹۷۵ء ص ۹۵

۸۔ سیرۃ یوسف آیت ۳۸ پارہ ۱۲

۹۔ سورۃ بقرہ آیت ۱۳۳۔

۱۰۔ الروض النضر ج ۲ ص ۲۵-۵۹، کتاب الام للشافعی ج ۲ ص ۸۱ بحوالہ مجلۃ العربی
بابت ماہ جنوری ۱۹۷۳ء

۱۱۔ سورۃ البقرہ آیت ۱۷۸۔

۱۲۔ سورۃ المائدہ آیت ۴۵

۱۳۔ کتاب الام للشافعی ج ۲ ص ۱۷۷ اور اعلام الموقنین لابن قیم ج ۱

۱۴۔ "نار" جان کے بدلے میں جان لینے کی عربوں کی پرانی رسم

۱۵۔ کتاب بدائع ملکا سانی فی کتاب القصاص و انتصایا الکبری فی الاسلام ص ۱۲۶ بحوالہ العربی ماہ جنوری ۱۹۷۳ء ص ۲۲

۱۶۔ مجلۃ العربی ماہ جنوری ۱۹۷۳ء ص ۲۳

۱۷۔ اسلامی قانون کا جدید عہد ارتقاء از پروفیسر ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقا، ترجمہ نعیم صدیقی ندوی مطبوعہ اسلام اور عصر جولائی
۱۹۸۰ء حوالہ سابق

۱۸۔ جن کی نظر علوم کتاب و سنت پر گہری ہو، مختلف فقہی مسالک اور ان کے دلائل سے بھی ان کو مبہرانہ واقفیت ہو، عصری
ضروریات اور مشکلات سے بھی وہ آگاہ ہوں اور دیانت و تقویٰ سے بھی انھیں بہرہ وافر ہو۔ اسلام اور عصر جولائی ماہ

جولائی ۱۹۸۲ء ص ۲۲

۲۰۔ حوالہ سابق۔

چشتی تعلیمات

اور

عصرِ حاضر میں اُن کی معنویت

(۲)

جناب نثار احمد فاروقی

(۳) روحِ عبادات

عبادات میں صوفیائے چشت نے فرض عبادتوں کے علاوہ کچھ نوافل اور سنون دعاؤں یا اذکار بھی راہِ سلوک کے سالکوں کو تعلیم کیے ہیں۔ مگر عبادات بقدر استطاعت تجویز کی جاتی تھیں۔ مثلاً کسی کو صوم دوام، کسی کو صوم داؤدی، کسی کو صرف صوم رمضان۔ حضرت محبوب الہیؒ کی خانقاہ میں ایسے بھی تھے جو کسی معذوری کی وجہ سے صرف رمضان کے روزے رکھتے تھے۔ اسی طرح نفل عبادتوں کو ہر سالک نے اپنی قدرت کے مطابق اختیار کر رکھا تھا۔ دراصل مشائخِ چشت نے طاعات تین طرح کی بتائی ہیں: طاعتِ مالی، طاعتِ بدنی اور طاعتِ خلقیؒ۔ یہ سب فعلِ سعادت کی کنجیاں ہیں اور ان میں

سے کسی کلید سے بھی کشادہ کار ممکن ہے مگر ان میں طاعتِ خلقی کا درجہ افضل ہے۔

نماز کی روح حضورِ قلبؑ ہے۔ لاصلوٰۃ الا بحضور القلب۔ علماء اور فقہاء کی نماز میں فرق ہے۔ علماء یا کعبہ کو دیکھ کر نماز پڑھیں گے یا اس کی سمت میں نماز پڑھیں گے یا جہت معلوم نہ ہو تو تحریری یعنی اندازے سے اُدھر کا رخ کریں گے۔ مگر فقہاء و اعرش نہ بیند نماز نکنندؑ اس سے وہی ”حضورِ قلب“ مراد ہے۔ یہ صوفیاء کے نزدیک صلاحِ دل کی علامت ہے کیونکہ دل معصیت سے پاک ہو تو ذوقِ طاعت پیدا ہوتا ہے۔

زکوٰۃ درویشوں پر واجب ہی کہاں ہوتی ہے مگر ان کا سارا مال ”سبیل“ ہے اسی لیے حضرت بابا فرید گنج شکر علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ زکوٰۃ تین طرح کی ہوتی ہے۔

زکوٰۃ شریعت یہ ہے کہ چالیس روپے میں ایک روپیہ راہِ خدا میں دے دیا جائے۔

زکوٰۃ طریقت یہ ہے کہ ایک روپیہ خود رکھ کر باقی راہِ خدا میں دے دے اور

زکوٰۃ حقیقت یہ ہے کہ سب راہِ خدا میں دے دے خود کچھ نہ رکھے۔

اور حجتی صوفیائے کرام نے عملی زندگی میں اسی ”زکوٰۃ حقیقت“ کے ادا کرنے کا ثبوت دیا ہے۔

جب زکوٰۃ شریعت ہی واجب نہ ہو تو حج کہاں سے فرض ہوگا؟ اس لیے ان بزرگوں نے

درویشوں کے سفر حج پر جانے کی زیادہ حوصلہ افزائی نہیں کی۔ راستے دشوار تھے۔ ہمیشوں

کا سفر تھا۔ فقر کی وجہ سے زادِ راہ کافی ہوتا نہیں تھا۔ راستے میں نوبت سوال کرنے

کی بھی آسکتی تھی۔ حج جب فرض نہیں ہے تو اس کے لیے نفس کو تکلیف دینا کیا ضرور

ہے۔ جو عبادتیں فرض ہیں اور جن کے لیے وہ مکلف ہے انہیں کو خیر و خوبی سے کیوں

نہ ادا کیا جائے۔ ایک درویش بے سرو سامانی کے عالم میں حج کے لیے نکلے۔ راستے

میں بھوک سے عاجز ہو کر ایک مسجد میں نماز کے بعد انھوں نے سوال کیا کہ ہم ”اللہ

کے مہمان ہیں۔“ دوسرے بزرگ نے کہا کہ جب تمہارے پاس زادِ راہ نہیں تھا تو

حج کرنے کیوں نکلے تھے؟ انھوں نے کہا کہ ہمارا زادِ راہ تقویٰ ہے۔ قرآن میں ہے:

وَتَزِدُّواْ اِيْنَ خَيْرِ الزَّادِ التَّقْوٰی۔ یہ بزرگ برہم ہو گئے اور کہنے لگے کہ تم احمق ہو۔

قرآن کا مطلب بھی نہیں سمجھتے۔ وہ کہتا ہے کہ توشہ لے کر چلو کیونکہ بہترین زادِ راہ کا ساتھ ہونا

ہی تقویٰ کی ضمانت ہے۔ اگر تمھارے پاس زادراہ ہوتا تو سوال کی ذلت سے محفوظ رہتے۔

(۴) خدمتِ خلق

اب یہ دیکھنا ہے کہ ان صوفیاء کے نزدیک مذہب کی روح اور غایت اقصیٰ کیا تھی؟ علمائے ظاہر کے برخلاف انھوں نے اسے دنیا طلبی، جاہ پسندی اور عزت و شہرت کے حصول کا وسیلہ نہیں بنایا بلکہ اسلام کی روح کو خدمتِ خلق، رواداری اور صلح جوئی میں تلاش کیا۔

آج دنیا بھر میں عیسائی مشنریاں صرف ایک نعرہ خدمت SERVICE OF HUMANITY کو لے کر دوسرے مذاہب کو شرمندہ کر رہی ہیں۔ ان کے پاس بڑے مالی وسائل ہیں۔ جنگ کے میدان میں زخمیوں کی خدمت، ہسپتال قائم کر کے مریضوں کا علاج، قحط زدہ علاقوں میں خوراک سے بھوکوں کی امداد، تعلیمی اداروں وغیرہ کا قیام ان کی سرگرمیاں مختلف نوعیت کی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ بائبل کے مواعظ بھی سناتی ہیں، عیسائیت کا لٹریچر مفت تقسیم کرتی ہیں، تبدیل مذہب کا لالچ دیتی ہیں اور ان کا مذہب قبول کرنے والوں کو بہت سی رعایتیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ پسماندہ اور جاہل اور استحصال کے شکار علاقوں میں انھیں خاصی کامیابی ہوئی ہے۔

یہ جتنی صوفیاء بھی در اہل اسلام کے مبلغ MISSIONARIES تھے مگر کیا ان کے پاس اتنے عظیم فنڈ تھے؟ کیا ان کی تحریک اتنی منظم تھی؟ کیا وہ پروپیگنڈے کے فن سے کام لیتے تھے۔ کیا وہ مظلوموں اور بیکسوں کی امداد کسی ذاتی یا سیاسی غرض سے کرتے تھے؟ بے سرو سامانی اور فقر بھخ کے باوجود ان کی خانقاہوں میں دن رات تسبیح جاری تھا۔ فتوح میں نذر آیا تقسیم ہو گیا، نذرانے میں اشرفیاں آئیں لٹ گئیں، ہدیہ میں کپڑا آیا بانٹ دیا گیا۔

شاخِ چشت نے خانقاہ چلانے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت بتائی ہے: حال، قال، علم اور مال۔ مگر حضرت چراغِ دہلیؒ نے فرمایا کہ مال کی بھی ضرورت نہیں،

حال اور عظم کافی ہیں۔ ”حال“ یہ ہے کہ انسانیت کے درد کو اپنا ”حال“ بنالیں۔ چنانچہ ایک بار حضرت محبوب الہیؑ نے فرمایا:

”آن درد غم و اندوہ کہ مراست، ایچ کس را
درین جہان نیست۔ زیرا کہ چندیں خلق می
آیند و غم و اندوہ خویش می گویند ہمہ
بر دل و جان من می نشیند۔ عجب بے ہاشم
کہ غم برا و مسلمان بشنود و درو سے اثر نکند“
جو اپنے مسلمان بھائی کا غم سنے اور اس پر
اثر نہ ہو۔

حضرت محبوب الہیؑ اکثر روزہ رکھتے تھے اور سحر کے وقت بھی بہت ہی قلیل غذا تناول فرماتے تھے۔ آپ کے خادم خواجہ عبدالرحیم جن کے ذمے سحری کا لے جانا تھا بیان کرتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوتا کہ حضرت خواجہ سحری کے وقت کچھ بھی نہ کھاتے، میں عرض کرتا کہ آپ افطار میں بھی نہیں کھاتے، اگر سحری بھی نہ کھائیں گے تو ضعف بڑھ جائے گا۔ آپ پر گریہ طاری ہو گیا اور فرمایا ”مکتنے غریب اور سبکیں مسجدوں کے کونوں اور چوڑوں پر بھوکے پڑے ہوئے ہیں اور فاقے سے رات گزار دیتے ہیں۔ یہ کھانا بھلا میرے خلق سے نیچے کس طرح اُتر سکتا ہے۔“

حضرت محبوب الہیؑ نے ایک عورت کو دیکھا کہ دریا سے جہنا کے کنارے ایک کنوئیں سے پانی بھر کر لے جا رہی ہے۔ آپ نے اس سے کہا کہ تو دریا کو چھوڑ کر کنوئیں کا پانی کیوں پیتی ہے؟ اس نے کہا کہ میرا شوہر غریب ہے، ہمارا گھر کا خرچ مشکل سے چلتا ہے۔ جہنا کا پانی بھوک زیادہ لگاتا ہے اس لیے ہم کنوئیں کا پانی پیتے ہیں۔ حضرت یہ سن کر رونے لگے اور خانقاہ میں آکر اپنے خادم سے کہا کہ غیاث پور میں ایک عورت ہے جو جہنا کا پانی نہیں پیتی کیوں کہ اس سے بھوک زیادہ لگتی ہے۔ تم جا کر اس سے پوچھو کہ اس کے مال نہ خرچ میں کتنا خسارہ رہتا ہے، اتنا خرچ ہر مہینے اسے ہماری خانقاہ سے دیا کرو۔ اور اس سے کہو کہ جہنا کا پانی پیئے۔“

ایک بار غیاث پور میں آگ لگ گئی۔ گرمی کا موسم تھا۔ آپ چلچلاتی دھوپ میں اپنے مکان کی چھت پر کھڑے ہوئے آگ لگنے کا منظر اس وقت تک دیکھتے رہے جب تک وہ سمجھ نہ گئی۔ پھر خواجہ اقبال کو بلایا اور فرمایا کہ جا کر گھروں کی گنتی کر دو کہ کتنے آگ سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور ہر گھر والے کو چاندی کے دو تنکے، دو روٹیاں اور ایک صراحی ٹھنڈے پانی کی پہنچاؤ۔ بستی کے لوگ اس وقت بہت ہی پریشان اور مضطرب تھے۔ جب خواجہ اقبال کھانے کا خوان اور پانی کی صراحی اور چاندی کے تنکے لے کر ہر ایک گھر پہنچے تو لوگ خوشی سے آب دیدہ ہو گئے۔ دو تنکے اس زمانے میں اتنی قیمت رکھتے تھے کہ اس سے کئی پھیر ڈالوائے جاسکتے تھے۔

یہ ہزاروں واقعات میں سے چند کی طرف مختصر اشارے ہیں اور ان سے یہ وضاحت کرنا مقصود ہے کہ خدمت خلق بھی ان صوفیائے کرام کا "حال" تھا اور دنیا کی کوئی جماعت یا ادارہ یا مشنری یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ انھوں نے ان مشائخ سے زیادہ دل سوئی سے مجروح انسانیت کی خدمت کی ہوگی اور اسے اپنا حال بنالیا ہوگا۔ پھر آج ان مشائخ کے نام لیواؤں کے اس مشن کی اہمیت کا احساس کیوں نہیں کرتے۔

(ج) خانقاہی تربیت کا ماحصل

اب یہ دیکھنا ہے کہ چشتی مشائخ کی خانقاہوں میں کس طرح کے انسان ڈھالے جاتے تھے اور ان بزرگوں کی تربیت کا ماحصل کیا تھا۔

اس کا پہلا اصول "تخلیہ" یعنی قلب کو گناہوں کی رغبت اور میلان سے خالی کرنا اور دوسرا مرحلہ "تخلیہ" یعنی سیرت کو اچھے اخلاق کے زیور سے آراستہ کرنا ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ ذمائم کے سرچشمے چار ہیں: دنیا، خلق، شیطان اور نفس۔ پھر یہ تجویز کیا کہ دنیا کا علاج تجرد ہے (یعنی اسباب دنیا سے بے تعلقی) اور خلق سے بچاؤ تفرّد (گوشہ گیری) میں ہے۔ شیطان کا علاج محاربت (جنگ) اور نفس کا تقویٰ ہے۔

ان چار محاذوں پر سالک کامیاب رہے تو اس کا ہر قدم کمال کی طرف بڑھتا جائے گا۔
یہاں تک کہ وہ ”صحراے قرب“ میں داخل ہو جائے اور راہ میں جو مقامات و احوال پیش
آئیں گے وہ اس کے ”حاکم وقت“ ہو جائیں گے۔

۱۔ توبہ و استقامت

سلوک کی ابتداء توبہ سے ہوتی ہے۔ توبہ کا علی مظاہرہ یہ ہے کہ اگر پہلے کسی کو بُرا
کہا ہو تو جا کر اُسے خوشنود کرے اور اس سے معافی طلب کرے اور نہ شخص مرجحکا ہے تو
اس کی روح کو ایصالِ ثواب کے لیے غلام آزاد کرے کیونکہ غلام کو آزاد کرنا مردہ کو زندہ
کرنے کی برابر ہے۔

قبول توبہ کی نشانی یہ ہے کہ جن افعال سے توبہ کی ہے ان سے دل میں نفرت
پیدا ہو جائے اور ان گناہوں کی یاد سے نفس کو لذت حاصل نہ ہو۔ جوانی کی توبہ سب
سے اچھی ہے۔ بڑھا پے میں توبہ نہ کرے گا تو کیا کرے گا؟ بعض مشائخ نے یہ بھی کہا
ہے کہ متقی محض سے گناہ گزرتا تب کامرتبہ افضل ہے۔

توبہ کی روح استقامت ہے جو سلوک کا مقصود ہے۔ ایک دن عالم استغراق
میں حضرت محبوب الہیؒ سے بابا صاحب نے فرمایا تھا۔ کیا چاہتے ہو؟ عرض کیا استقامت۔
فرمایا: دادیم۔ چونکہ سان حال میں اثر ہوتا ہے حضرت محبوب الہیؒ فرماتے تھے کہ شیخ کے ارشاد
کا اثر اسی وقت طبیعت میں ظاہر ہوتا۔^{۸۳}

استقامت کیا ہے اسے ایک واقعہ سے سمجھ لیجیے۔ حضرت حمید سہروردی (متوفی ۷۶۳ھ)
حضور غریب نوازؒ کے خلیفہ تھے اور انھیں قطب صاحبؒ سے بھی خرقہ ملا تھا۔ بیعت سے پہلے
”افتہ ودانی“ کا مزہ چکھ چکے تھے۔ پرانے دوست پھر آئے اور انھوں نے عیشِ کوشی کی
طرف مائل کرنا چاہا۔ انھوں نے فرمایا:

”بروید و گوشہ نشینید کہ این ازار بند خود را جاؤ اور گوشہ میں بیٹھو، میں نے تو اپنا
من چناں حکم بستہ ام کہ فرداے قیامت بچران ازار بند ایسا مضبوط باندھا ہے کل قیامت

بہشت ہم بخشائیں۔^{۸۸} کے دن حوران بہشت پر بھی نہ کھولوں گا۔

۲۔ صدق و اخلاص

درویش کا ظاہر و باطن یکساں ہونا چاہیئے۔ خلوت میں بھی دہی کرے جو جلوت میں کرتا ہو۔ بعض لوگوں کا ظاہر آراستہ ہوتا ہے باطن خراب، بعض کا باطن آراستہ ہے ظاہر خراب۔ ایک طبقہ وہ ہے جس کا ظاہر و باطن دونوں خراب ہیں۔ چوتھا اور سب سے افضل گروہ اُن لوگوں کا ہے جن کے ظاہر و باطن دونوں آراستہ ہیں۔ یہ کیفیت صدق و اخلاص سے حاصل ہوتی ہے۔ صدق زیادہ ہو تو کم طاعت بھی نافع ہے۔ صدق یہ ہے کہ عجب ریا نہ ہو، اپنے حال کو چھپائے رکھے۔ اعمال کا تعلق نیت سے ہے اور خدا نیت کو خوب جانتا ہے۔ مخلوق سے زہد و عبادت کا کچھ صلہ لینا نہیں ہے تو پھر نیت درست کیوں نہ رکھ جائے۔

ساتھ ہی محاسبہ نفس ہوتا ہے۔ اپنے نفس پر ایک گھڑی عتاب کرنا ستر سال کی عبادت سے اچھا ہے۔^{۸۹} اگر آپس میں جھگڑا بھی ہو تو رفت و ملاطفت کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ کسی ساتھی کو نصیحت کرنا ہو تو اسے تنہائی میں خوش اسلوبی سے سمجھا دے سب کے سامنے فضیحت نہ کرے۔^{۹۱}

۳۔ اطعام

نقہ حلال کا اہتمام کرے۔^{۹۲} اگر میسر نہ ہو تو فاقہ کو فقیر کی شب معراج سمجھے۔^{۹۳} سلسلہ چشتیہ میں اطعام (کھانا کھلانے) کی فضیلت سب سے زیادہ ہے۔ مشائخ نے ہر آنے جانے والے کے لیے نگر عام رکھا ہے۔^{۹۴} حضرت محبوب الہی نے فرمایا کہ درویشی کی شان ہی اطعام ہے۔^{۹۵} ایک اور موقع پر فرمایا کہ یہ ہمارے خانوادے کی خصوصیات میں سے ہے۔ حضرت بابا فرید گنج شکر علیہ الرحمۃ کی خدمت میں کوئی شخص اپنی مصیبت بیان کر کے دعا کرانے یا تعویذ لینے آتا تھا تو آپ اصرار کرتے تھے کہ پہلے کچھ

کھالو۔ حضرت محبوب الہیؑ کا بھی اس پر عمل رہا۔ آپ نے متعدد بار اپنی مجلسوں میں یہ حدیث بیان فرمائی کہ :

من رانا حباً ولعید ذق منہ جس نے کسی زندہ شخص سے ملاقات کی اور
شیئاً فکانتا سراسر میتاً۔ اس کے ہاں کچھ نہ چکھا تو گویا اس نے
ایک مردے کی زیارت کی۔^{۹۲}

حضرت محبوب الہیؑ کی خانقاہ میں لوگ گروہ درگروہ آتے تھے اور ان کے لیے
بار بار کھانا لایا جاتا تھا۔^{۹۳}

۴۔ توکل

اس عام لنگر کا دار و مدار توکل پر تھا۔ توکل کی تشریح بھی اہل تصوف کے معانی
نے غلط کی ہے۔ ترک دنیا کی طرح یہ بھی منفی روئے نہیں مثبت کمال ہے۔ توکل کے تین ارج
ہیں۔ ایک وہ جو موکل اپنے وکیل پر کرتا ہے۔ دوسرا وہ جو شیر خوار بچے کو اپنی ماں پر
ہوتا ہے اور تیسرا وہ حال ہے جو مردے کا غسل کے ہاتھوں میں ہوتا ہے۔^{۹۴}

رزق بھی چار قسم کا ہوتا ہے : رزق مضمون ، رزق مقوم ، رزق ملوک اور
رزق موعود۔ — مشائخ کو یہی رزق موعود ملتا ہے اور اس کی سند مسند آن کی یہ
آیت ہے :

ومن یتق الله يجعل له مخرجاً اور جو اللہ سے ڈرتا ہے خدا اس کے
ویرزقہ من حیث لا یحتسب لیے راہیں کھول دیتا ہے اور اسے وہاں
ان الله بالغ امره — قد جعل الله سے رزق دیتا ہے جہاں اس کا گمان بھی
لکل شیء قدراً۔ نہیں جاسکتا۔ اللہ اپنے حکم کو پورا کرنے
والا ہے اور اس نے ہر شے کی قیمت
مقرر کر دی ہے۔

ان چاروں قسموں میں توکل کا تعلق صرف رزق مضمون سے ہے۔^{۹۵}

بظاہر خانقاہ کے مصارفِ فتوح سے پورے ہوتے تھے۔ یہ دوا نذرانہ ہے جو ارادت مند حضرات مشائخ کی خدمت میں بے طلب پیش کرتے ہیں۔ حضرت محبوب الہیؒ نے فتوح کا اصول لا حقد ولا رد ولا کتہ بتایا ہے۔ یعنی مرید پر اپنی طرف سے نذرانہ مقرر نہ کرے اور اگر وہ خوشی سے دے تو رد نہ کرے اور اگر نہ دے تو اس سے کتہ نہ رکھے۔ امیروں اور بادشاہوں کے نذرانوں اور جاگیروں کو مشائخِ چشت نے قبول نہیں فرمایا۔ بابا صاحبؒ نے بلبن کے نذر کردہ جاگیر کے قبائے واپس کر دیے تھے۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ کی خدمت میں بھی بار بار جاگیر پیش کی گئی۔ آپ نے مسکرا کر فرمایا: اگر میں اسے قبول کروں تو لوگوں کو کہا کریں گے کہ آج شیخ اپنا باغ دیکھنے گئے ہیں۔ آج کھیتوں کی نگرانی کرنے گئے ہیں۔ مجھے ان باتوں سے کیا سروکار؟ پھر آنکھیں ڈبڈبائیں اور فرمایا کہ ہمارے تو مشائخ نے بھی کبھی جاگیریں قبول نہیں کیں۔^۱

فرمایا: مشائخ کا طریق یہ ہونا چاہیے کہ نہ کسی سے سوال کرے اور نہ دل میں خیال کرے کہ یہ چیز مجھے مل جاتی تو اچھا ہوتا۔^۲

۵۔ انفاق

یہ حضرات بے اسباب خوش رہنا جانتے تھے اور اپنے متوسلین کو خوش ہو کر اسی کی دعا دیتے تھے: جب توکل کامل اور راسخ ہوگا تو مال خرچ کرنے میں راحت نصیب ہوگی اور یہ خوف دل میں نہیں آئے گا کہ کل کیا ہوگا؟ محبوب الہیؒ نے ایک دلچسپ حکایت بیان فرمایا کہ دنیا کی جو راحتیں ہیں وہ پیسہ خرچ کر کے ہی حاصل ہوتی ہیں لہذا ثابِت ہو گیا کہ خرچ کرنے میں راحت ہے۔^۱

اسلام شاید دنیا کے مذاہب میں اس لحاظ سے تنہا ہے کہ اس نے انفاقِ اموال کو بہترین عبادت قرار دیا ہے اور اس کی سخت تاکید کی ہے:

لن تنالوا البرَّ حتّٰی تنفقوا
تم نیکی حاصل کر ہی نہیں سکتے جب تک
اپنی پسندیدہ چیزوں میں سے خرچ نہ کرو۔
مما تحبّون

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا
رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ
أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ سَرَبْتُ
نَولًا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ
لَا صَدَقَ وَأَكُن مِنَ الصَّالِحِينَ
اے ایمان لانے والو ہم نے تمہیں جو کچھ رزق
دیا ہے اُسے اس سے پہلے خرچ کر ڈالو کہ تم
میں سے کسی کو موت آجائے اور اس وقت
وہ کہے کہ اے رب اگر تو اس موت کو ذرا دیر
کے لیے ٹال دیتا تو میں سچا بن جاتا اور نیکیوں
میں شامل ہو جاتا۔

اگر مال جمع بھی کیا جائے تو اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ”ازد بد نگزے منفعتے برترسد۔“
ایک اور دلچسپ بحث حضرت محبوب الہیؑ نے بیان فرمایا کہ اگر کسی شخص کا تارہ اقبال
اوج پر ہے اور دولت آ رہی ہے تو خوب خرچ کرے کبھی نہیں گھٹے گی۔ اور اگر تارہ زوال
پر ہے اور دولت جا رہی ہے تب بھی خوب خرچ کرے کیونکہ اسے بہر حال جانا ہی ہے
بجائے اس کے کہ دوسروں کے ہاتھوں میں ہماری ناخوشی سے جائے اپنے ہاتھوں
کیوں نہ خوشی خوشی خرچ کر دی جائے!

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اتنا انفاق کیا جائے تو اسراف سے بچنے کی
کیا سبیل ہوگی اور اس کی تمیز کیسے ہوگی کہ یہ اسراف نہیں ہے؟ محبوب الہیؑ نے یہ اشکال
بھی ایک چٹکے میں رفع کر دیا۔ فرمایا کہ جو کچھ بغیر نیت خیر خرچ کیا جائے اور خدا کی خوشنودی
کے لیے نہ ہو وہ اسراف ہے خواہ ایک دھینا ہی ہو۔ اور نیکی کی نیت سے خدا کے راستے
میں دونوں جہاں بھی ٹٹا دے تو اسراف نہیں ہے!

مال دنیا کے ساتھ درویش کا معاملہ یہ ہونا چاہیے کہ ”اگر برسد مر جاد اگر نرسد
ہم مر جاد۔“ دوسرے در حال خوش باشد یعنی

آتا ہو تو ہاتھ سے نہ دیکھیے

جاتا ہو تو اس کا غم نہ کیجیے

یہ ان مشائخ کی مبارک زندگی تھی کہ تمام عمر کوئی جاگیر قبول نہیں کی، خزانہ جمع

نہیں کیا۔ کوئی مستقل ذریعہ آمدنی پیدا نہیں کیا۔ سرکار دربار کو منہ نہیں لگایا۔ جو کچھ عوام کے نذرانوں اور فتوحات کی صورت میں آیا اُسے فوراً فقراء اور مساکین پر خرچ کر دیا اور جیسے خالی ہاتھ اپنے خالق کے پاس سے آئے تھے ویسے ہی اس کے حضور میں پہنچ گئے۔ اسی کا نام ”ترک و تجرید“ ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب حضرت بابا گنج شکرؒ کا انتقال ہوا تو آپ کے گھر میں تجمیز و تکفین کا سامان بھی موجود نہیں تھا لحد کے لیے کچی اینٹوں کی ضرورت ہوئی تو حجرے کی ایک دیوار ڈھا کر اس کی اینٹیں لحد مبارک میں لگائی گئیں۔“

یہاں تک حشری تعلیمات کا خلاصہ اس نظر سے پیش کیا گیا ہے کہ ان میں نہ کوئی بات اسلامی شرع کے خلاف ہے نہ عالمی اخلاقی اقدار سے معارض ہے۔ نہ اسے منفی اور فراہی رویہ کہا جاسکتا ہے بلکہ امام غزالی کے نکتوں میں دنیا بھر کے فلاسفہ اور حکماء مل کر بھی چاہیں تو ان میں سے کسی ایک شق کے لیے بہتر متبادل فراہم نہیں کر سکتے۔

(د) عہدِ حاضر میں حشری تعلیمات کی معنویت

جن زمانے میں حشری مشائخ نے اپنا نظام تربیت جاری کیا تھا، ہندستان کا نقشہ بالکل مختلف تھا۔ اس کی چند خصوصیات یہ تھیں، جن کا اب تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) مسلمان حکمران ضرور تھے مگر نہایت قلیل تعداد میں تھے۔ غالب اکثریت ہندستان کے اصلی باشندوں کی تھی۔ جن کے اپنے عقائد، رسوم، شعائر اور عبادات تھیں جو اسلام جیسے سامی تہذیب کے مذہب سے کلی مغایرت رکھتی تھیں۔ حضرت محبوب الہی کا ایک مرید اپنے ہندو دوست کے ساتھ خانقاہ میں آیا اور اس کا تعارف یہ کہہ کر کیا کہ ”ابن برادر من است“ حضرت نے فرمایا کہ اس قوم پر کسی کے کہنے سننے سے اثر نہیں ہوتا۔ ہاں کسی صالح کی صحبت میسر آ جاتی ہے تو اس کی برکت سے اسلام قبول کر لیتے ہیں۔“ اور یہ سنیوفا ہی تھے جن کے اعمال صالحہ کو دیکھ کر اسلام قبول کرنے کی ترغیب فقراء و مساکین میں پیدا ہوتی تھی۔

علماء نے تو زیادہ تر قتل اور کفر کے فتوے ہی دیے ہیں یعنی مسلمانوں کو کفر قرار دیا ہے کافروں کا سامان کرنا ان کے نصیب میں نہیں آیا۔

(۲) یہاں ایک مطلق العنان بادشاہ ہوتا تھا۔ اس کے خاندان کے افراد اور دوسرے اعلیٰ حکام مل کر ایک طبقہ اشراف بناتے تھے جن کے ہاتھ میں ساری دولت اور سارے وسائل تھے۔ گویا زندگی کی ہر نعمت، ہر مسرت، ہر عیش اور راحت تہل حین خاں کے لیے تھی۔ دوسروں کو بس ”نظر گذر“ کا حصہ ملا تھا۔

(۳) دوسرا طبقہ علماء کا تھا۔ یہ مذہب کے محافظ کہلاتے تھے مگر دراصل مذہب کے نام پر حکومت کی حفاظت کرتے تھے اور عوام کے ذہنوں میں جاگیر داری اور مطلق العنانی کا رعب داب قائم رکھتے تھے۔

(۴) طبقہ امراء میں ضرورت سے زائد بلکہ دوسروں کے نصیب کی دولت بھی سمٹ آئی تھی۔ اس لیے طرح طرح کی اخلاقی کمزوریاں، فضول زمیں، لذت کو شہی، اسراف اور خواہشات نفسانی کا اتباع اپنی حد سے گذر گیا تھا۔ عہد سلطنت کا حال (التمش اور ناصر الدین جیسے متشی بادشاہوں کو چھوڑ کر) تاریخ میں دیکھ لیجیے۔ شل ہے کہ، الناس علیٰ دین ملوکہم۔ بادشاہوں کے رجحان سے عوام کا کردار بھی بنتا تھا۔ حضرت محبوب الہیؑ نے ابتدائی زمانے میں دہلی کی اخلاقی پستی کا حال دیکھ کر اس شہر سے نکل جانے کا ارادہ کر لیا تھا مگر ایک درویش نے انھیں سمجھایا اور کہا:

آں روز کہ مدہ شدی نمی دانستی

کا نگشت نہاے عالمے خواہی شد!

انھوں نے دہلی میں رہ کر ہی اخلاقیات کی اصلاح کا مشن شروع کر دیا اور پھر اپنے خلیفہ حضرت چراغ دہلی کو بھی تاکید فرمائی کہ ”جفا و قفاسے مردماں باید کشید“ اگر یہ بزرگ اپنے ہی نجات کے طالب ہوتے تو صحرائینی میں کون مانع ہو سکتا تھا؟ مگر جستی نظام کا مقصد

تو دہی SERVICE OF HUMANITY تھا جسے آج حریف اپنا حصہ تبارہے ہیں!

صوفیا صبح منوں میں اسلام کے مشنری تھے۔ حضرت محبوب الہیؑ نے اسی درویش کا قول

کیسے : اس چہ قوت باشد و ہر حوصلہ کہ از خلق گوشہ گیرند و بچہ مشغول شوند۔ یعنی قوت و حوصلہ
 آں باشد کہ با وجود خلق بچہ مشغول باشند^{۱۱۵} حضرت گیسو دلا نے اپنے زمانے پر تبصرہ کرتے ہوئے
 فرمایا تھا کہ ”تخم نیکی دریں زمانہ اگر بکار نہ برنیا یہ اما تخم بدی ناکستہ بری آید“ (جوان الکلم
 ص ۳۰۲) اور رفدی کا یہ حال تھا کہ حلال کا لقمہ کھانا تقریباً محال معلوم ہوتا تھا (ص ۳۳۱
 جوان) یہ دونوں اوصاف حمیدہ ہمارے زمانے میں اور بھی پھلے بھولے ہیں۔

اس وقت بدی اور اکل حرام اپنی اصلی شکل میں سامنے آجاتے تھے اور آج

ان کے چہرے پر شتر نقا میں ہوتی ہیں۔

آج کا معاشرہ یہ ہے کہ انسان کے ضمیر کی آواز مٹینوں کی گرد گڑاہٹ میں گم ہو گئی
 ہے۔ ایمان کا خداوندی نور، بجلی کی آنکھیں خیرہ کر دینے والی روشنی میں دب رہا ہے بقول
 اکبر:

برق کے فیض سے اللہ بچائے ہم کو

روشنی آتی ہے اور نور چلا جاتا ہے

روپے کی افراط، تعیشت اور نعمات کی فراوانی، مٹینوں کی حکمرانی، جہلک ہتھیاروں کا
 پھیلاؤ، مختلف فلسفوں اور عقیدوں کا ٹکراؤ، اصطلاحوں کی بھراؤ، نقطوں کی میٹھا، معانی
 کی موت — اخلاق اب ایک تصور پارینہ ہے، انسانیت ایک اسم بے مٹی اور روحانیت
 ایک لفظ بے مدلول۔

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرا

فلسفے نے شکوک لاکھوں پیدا کر دیئے ہیں، جواب ایک کا بھی نہیں دے سکا۔ اپنے دام میں
 خود گرفتار ہو گیا ہے۔ سائنس مظاہر کی علتیں دریافت کرنے چلی تھی۔ مگر یہاں تو درتہ
 اسرار ہیں، ایک عقدہ کھلتا ہے تو دس نئے عقدے اور نظر آجاتے ہیں۔ ”مذہب“
 رسوم و ظواہر کا شکار ہو گیا ہے۔ صرف خول اور ڈھانچا باقی ہے۔ روح غائب۔
 تشکیک، بے یقینی، انتشار اور تضاد کی اس دنیا میں جسم کی پردہ پوشی کے لیے تو بہت کچھ
 ہے۔ روح کی غذا کہیں نہیں۔ وہ پیاسی ہے۔ اس لیے ہر سرب کے نیچے بھاگتی ہے۔

بقول عسکری :

نقص تشنہ لبی داں بقل غولش مناز

دلت فریب گراں جلوه سراب نخورد

آج یورپ اور امریکہ جیسے ترقی یافتہ ملکوں میں اس روحانی پیاس کا یہ حال ہے کہ جن عقائد اور فلسفوں پر مذہب کے تمسخر کا شبہ ہوتا ہے انہیں بھی وہاں شوکت اور طاقت حاصل ہو رہی ہے۔ روحانیت کی دکانیں کھلی ہوئی ہیں۔ روحانی غذا کے نام سے مسموم اور مہلک چیزیں نہایت خوبصورت پیکنگ میں آرہی ہیں۔ بھوک سے دوڑائے ہوئے انسانوں کو اتنا ہوش کہاں ہے کہ ان فلسفوں کو چھان چھٹک کر بھی دیکھیں یا انہیں عقل و استدلال کی کسوٹی پر کیں۔

آج وہ وقت تھا کہ جیسی خانقاہوں کا جال ہندستان سے نکل کر یورپ اور امریکہ کی سرزمین تک پھیلا یا گیا ہوتا، حضرت بابا فرید گنج شکر، حضرت محبوب الہی، حضرت چراغ دہلی، حضرت گیسو دراز، حضرت شاہ فخر الدین جیسی، خواجہ سلیمان تونسوی، اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر گئی جیسے بزرگوں کی تعلیمات کو ”عملی“ شکل میں ان روحانیت کے پیاسوں کے سامنے پیش کیا جاتا۔ لیکن کیسا افسوس ہے کہ اب وہ خانقاہیں سونی پڑی ہیں اور وہ چراغ بجھ چکے ہیں۔ تصوف جو سراسر زندگی تھا۔ جس کی زندگی کا ثبوت صوفیائے کرام کے حرکت و عمل سے ملتا تھا۔ وہ خود وجود اور تعطل کی نشانی بن چکا ہے۔ اس پر ”انیم“ کی بھیتی کسی جاتی ہے اور ”حقائق سے فرار“ کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان مشائخ کی خانقاہوں کے وابستگان اس پر مطمئن ہیں کہ ہم ”منتقبان درگاہ“ ہیں اور اکرام و اجلال ہمارا حق ہے۔ عرس اور ایصالی ثواب یا تعویذ اور مناجات سے زیادہ ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔

حالانکہ آج کے تاریخی سیاق میں درگاہوں سے وابستہ حضرات ایسی حالت میں ہیں کہ وہ ایک طرف خود مسلمانوں کی روحانی جلا اور اخلاقی سدھار میں معاون ہو سکتے ہیں اور ان کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف وہ غیر مسلم برادرانِ وطن سے بہتر تعلقات استوار کرنے میں بڑا رول ادا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ماضی کی تاریخ میں جو تلخیاں ہیں جنہیں

افراق پسند طاقتیں بڑھا چڑھا کر اچھا لیتی ہیں۔ وہ سب بادشاہوں کے کرکوت یا علماء ظاہر کے کارناموں سے متعلق ہیں۔ صوفیائے کرام کی انسان دوستی، رواداری، خدمتِ خلق اور شفقت و رافت کا اعتراف ہر دور میں غیر مسلم حضرات نے بھی کیا ہے اور وہ آج بھی ان آستانوں پر عقیدت سے حاضر ہوتے ہیں۔ حالانکہ اب ان کے صرف آثار ہی باقی رہ گئے ہیں۔ وہ جانشین جو اپنے اسلاف کے کمالات کا جیتا جاگتا نمونہ ہوا کرتے تھے اور جنہیں دیکھ کر ان بزرگوں کے حالات کی تصدیق حاصل ہوتی تھی، اب شاید ہی کہیں ملیں۔

دی شیخ با چراغ بھی گشت گرد شہر
کز دید و معلوم و انسا نم آرز دست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم
گفت آنکہ یافت می نشود آئم آرز دست

خانقاہوں کے اس چشمہ فیض کو پھر جاری کرنے کے لیے سوائے دولتِ احساس کے نہ کسی سرمایے اور خارجی وسائل کی پہلے ضرورت تھی نہ آج ہے۔ اخلاق اور توکل اس وقت بھی اس کی اساس تھی وہی آج بھی درکار ہے۔ خدمتِ خلق پہلے بھی اس کا نصب العین تھا۔ اس کی آج بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ ضرورت ہے۔ ہماری کوتاہی سے تصوف یا MYSTICISM اب صرف ریسرچ کا موضوع ہو کر رہ گیا ہے جیسے یہ بھی "آثار قدیمہ" میں سے کوئی کلاسیکی چیز ہو۔ ضرورت اسے زندہ متحرک فعال اور موثر بنانے کی ہے۔

(درگاہ شریف اجمیر میں منعقدہ
بابا فرید سینار اپریل ۱۹۷۷ء میں
پڑھا گیا۔)

حوالہ جات :

۶۳۔ نوآمد افواد : ۳۲۰

۶۴۔ نوآمد افواد : ۱۳، خیر المجلد : ۶۱، نیز ۲۲۸ نیز ۲۵۵

۶۵۔ فوائد الفواد : ۲۰۲

۶۶۔ خیر المجالس : ۲۵۳

۶۷۔ فوائد الفواد : ۱۷۸۔ درر نظامیہ (اُردو ترجمہ) ۹۲۔

۶۸۔ حضرت محبوب الہیؒ پر ایک بار حج و زیارت کا اشتیاق غالب ہوا تو آپ اچودھن پہنچ گئے اور مزار شیخ کا طواف کیا۔ فرماتے ہیں کہ زیارت شیخ سے حج کی نعمت حاصل ہوئی۔ مع شہی زائد۔
فوائد الفواد : ۲۶۳۔ حج کے بارے میں جہتی صوفیا کا مسلک ایک حکایت میں بھی بیان

ہوا ہے (خیر المجالس ۲۱۵)

۶۹۔ حضرت نظام الدین اویاؒ کی خانقاہ کا حال ان کے خلیفہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلی نے یوں بیان کیا : "از گچھا تا شام خلق بیادے۔ نماز خفتن ہم خلق بریدے۔ اما خواہندہ بیش ازاں بود کہ آرنده و ہر کہ چربے بیادردے چیزے یافتے۔" یعنی صبح سے شام تک خلق خدا آتی رہتی تھی۔ عشا کی نماز کے وقت بھی سلسلہ جاری رہتا تھا مگر مانگنے والوں کی تعداد نذر دینے والوں سے زیادہ ہی ہوتی تھی۔ جو کوئی چیز نذر لاتا تھا وہ کچھ نہ کچھ عطیہ بھی پاتا تھا۔ (خیر المجالس ۲۵۷) حضرت بابا فرید گنج شکر کی خانقاہ کے دروازے بھی نصف شب تک کھلے رہتے تھے اور "بیچ کس بخد مت ایشان نیادے کہ اورا چیزے نصیب نہ کر دے۔" (فوائد الفواد : ۱۲۵) اور فرماتے تھے کہ "ہر کہ برمن می آید چیزے می آرد اگر میکینے بیاید و چیزے نیارد ہر آینہ مرا چیزے بدو بایداد۔" (فوائد الفواد : ۳۳۶)

۷۰۔ درر نظامیہ (باب ۱۸) ص ۱۶۴

۷۱۔ خیر المجالس : ۷۵

۷۲۔ " : ۱۰۵۔ نیز دیکھو درر نظامیہ (باب ۱۷) ص ۱۶۲

۷۳۔ سیر الادبیاء

۷۴۔ جوامع الکلم (تلمی) ۷۸۔ الف

۷۵۔ جوامع الکلم فارسی (تلمی) ورق ۷۸ ب

۴۶- هر که از معصیت باز می آید او را در طاعت ذوق باشد و در ذوق طاعت - خیر المجالس

۱۵۸

۴۷- سیرالاولیاء : ۳۲۲ و ۳۲۸

۴۸- ایضاً : ۳۲۵

۴۹- ایضاً : ۳۲۹

۸۰- درر نظامیه (باب ۴) ۵۶

۸۱- فوائد الغواد : ۳۷۱ ، سیرالاولیاء : ۳۲۹ ، درر نظامیه (باب ۴) ۵۷

۸۲- فوائد الغواد : ۲۵۴ - درر نظامیه : ۵۷

۸۳- سیرالاولیاء : ۳۲۸ نیز سبع مثایل : ۴۴

۸۴- خیر المجالس : ۲۲۵

۸۵- فوائد الغواد : ۳۴۶

۸۶- ایضاً : ۱۲۶ نیز ۲۲۹

۸۷- ایضاً : ۲۲۹

۸۸- ایضاً : ۶۶

۸۹- ایضاً : ۴۰

۹۰- ایضاً : ۲۰۸ - درر نظامیه (باب ۵) ۶۳

۹۱- ایضاً : ۳۳۷

۹۲- ایضاً : ۶۵

۹۳- ایضاً : ۳۵۶

۹۴- ایضاً : ۶۳

۹۵- ایضاً : ۱۳۰

۹۶- ایضاً : ۲۳۳

۹۷۔ فرائد الغواد : ۲۹۴

۹۸۔ ایضاً : ۹۰ - ۹۱

۹۹۔ ایضاً : ۱۷۵ - ۱۷۶

۱۰۰۔ احسن الاقوال (کلمی) ملفوظات حضرت خواجہ برہان الدین غریب (متوفی ۷۶۳ھ)

۱۰۱۔ فرائد الغواد : ۱۷۰

۱۰۲۔ ایضاً : ۱۷۱

۱۰۳۔ ایضاً : ۶۷ - خیر المجالس : ۱۶۳

۱۰۴۔ ایضاً : ۱۶۲ - درر نظامیہ (باب ۱۳) ۱۰۹

۱۰۵۔ ایضاً : ۸۲

۱۰۶۔ ایضاً : ۸۲

۱۰۷۔ ایضاً : ۱۶۴ - "مجت این مرداد دنیا اصلاً در دل نباشد و ہر چہ برسد در راہ حق

بدہند" - خیر المجالس : ۹۰

۱۰۸۔ فرائد الغواد : ۳۳۷ - ۳۳۸

۱۰۹۔ ایضاً : ۳۳۸

۱۱۰۔ ایضاً : ۳۵۸ - سیر الادبیاء : ۹۱

۱۱۱۔ حضرت محبوب الہی نے فرمایا : ہر فورے کہ موافق احکام شرع نیست آن ظلت است

(فرائد الغواد : ۴۰۰) اور حضرت چراغ دہلی کا قول ہے کہ حکم شرع کے سامنے مسلک پیر

کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔ (خیر المجالس)

۱۱۲۔ فرائد الغواد : ۳۰۶

۱۱۳۔ ایضاً : ۲۴۱ - ۲۴۳ - درر نظامیہ (باب ۲۱) ۱۸۶ - ۱۸۷ - سیر العارفین (اُردو

ترجمہ) ۱۲۲ - ۱۲۳

۱۱۴۔ خیر المجالس : ۴۶ نیز ۱۷۱

۱۱۵۔ فرائد الغواد : ۲۴۳

تبصرہ

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہیں)

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ : حیات اور علمی کارنامے

مرتبہ : ڈاکٹر اقبال حسن خاں۔ لکچرار شعبہ دینیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
شائمہ کدوہ : دینیات فیکلٹی۔ مسلم یونیورسٹی

صفحات : ۲۲۵

سائز : ۳۰ x ۲۰

کتابت : واضح، طباعت : کاغذ عمدہ قیمت : درج نہیں۔

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی رحمہ اللہ تعالیٰ عالم اسلام کے ان مایہ ناز علماء میں تھے جن کی ذات بابرکات انسانیت کے مختلف اوصاف و کمالات کا مجموعہ تھی۔ مسند دس پر ایک محدث جلیل، معرکہ حق و باطل میں ایک مجاہد عظیم، میدان ریاست میں ایک مدبر ہوشمند، زادیہ فقر و تصوف میں ایک صوتی باصفا، محفل شعر و ادب میں شیریں نوا اور مجلس تصنیف و تالیف میں مصنف ثروت نگاہ۔ تاہم اصلاً آپ ایک عالم دین تھے اور آپ کے تمام کمالات کے سوتے اسی منبع سے پھوٹتے تھے۔

آپ کی مقدس زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ہندوستان اور پاکستان میں متعدد کتابیں اور ہزاروں مقالات و مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ بقول مصنف ”پھر بھی ایسی

کتاب کی ضرورت تھی جن میں مولانا کی شخصیت، اخلاق و عادات، علمی و عملی کمالات اور دینی و سیاسی خدمات ان سب کا جامع اور محققانہ تذکرہ ہو۔

ہمارے فاضل دوست مولانا سعید احمد اکبر آبادی سابق صدر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے، جناب مصنف کے لیے، شعبہ دینیات کے ریسرچ اسکالرشپ کی حیثیت سے یہ موضوع انتخاب کیا اور اپنی نگرانی میں یہ جامع اور مفصل مقالہ تیار کرایا۔ اسی مقالے پر مرتب کوڑی، ایچ، ڈی کی ڈگری ملی اور بعد میں اسے کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔

کتاب چھ ابواب اور چند ضمیموں پر مشتمل ہے۔

باب اول میں ہندوستان میں انگریزوں کی آمد اور یہاں کی بسا اسیاست پر ان کی عیارانہ چالوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس پس منظر کو واضح کیا گیا ہے جس میں انگریزوں کو اپنے استعمار کا جال پھیلانے اور آہستہ آہستہ ہندوستان کو اپنی غلامی کے پھندوں میں جکڑنے کا موقع ملا۔ اسی سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تحریک پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کا مقصد بیرونی و اندرونی مخالفانہ طاقتوں کے مقابلے میں اسلامی اقتدار کو قائم رکھنا تھا اور اس تحریک کے نقش ثانی، حضرت سید احمد شہید کے مجاہدانہ کارناموں اور نقش ثالث قیام دارالعلوم دیوبند اور تحریک آزادی ہند کا جس کے علمبردار حضرت شیخ الہند اور ان کے رفقاء کرام تھے، جائزہ لیا گیا ہے۔

باب دوم میں حضرت شیخ الہند کے خاندانی و ذاتی حالات کا تذکرہ ہے۔

باب سوم میں آپ کی علمی خدمات، تصنیفات، خطبات اور شاعری سے بحث کی گئی ہے۔

باب چہارم میں دارالعلوم دیوبند میں آپ کی سیاسی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اسی ذیل میں "ثمرۃ التزیین" اور "جمیۃ الانصار" کے قیام اور ان کے اغراض و مقاصد اور ان کے اثرات و نتائج پر گفتگو کی گئی ہے۔

باب پنجم میں بیرونی ممالک میں آزادی ہند کے لیے، آپ کی سرورشانہ جدوجہد کا

جائزہ لیا گیا ہے۔ اس ذیل میں افغانستان، ترکی اور حجاز میں انگریزوں کے خلاف آپ نے جو محاذ قائم کیے، نیز چین، جاپان، برما، امریکہ وغیرہ ممالک میں انگریزی استعمار کے خلاف آپ نے جو سرگرمیاں جاری کیں، ان کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ نیز ریشی روال کی تحریک پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور حضرت شیخ کے قیام حجاز اور مالٹا کی اسیری کے واقعات بھی تفصیل کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔

باب ششم میں مالٹا سے رہائی کے بعد ہندوستان میں آپ کی واپسی اور تحریک آزادی ہند میں پرجوش شرکت اور تحریک ترک ممالک اور تحریک خلافت کی رہنمائی کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اسی ذیل میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاسیس اور اجلاس جمعیت علماء ہند کی صدارت، پھر آپ کی وفات حسرت آیات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہاں کتاب ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد چند ضمیمے ہیں۔ ضمیمہ اول میں آپ کے ممتاز تلامذہ کا، ضمیمہ دوم میں آپ کے خلفاء مجازین کا اور ضمیمہ سوم میں آپ کے مکتوبات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کتاب میں حضرت شیخ الہند کی زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مصنف کو اپنے موضوع سے متعلق جو کچھ مواد جہاں کہیں سے بھی ملا ہے اسے انھوں نے سمیٹ لیا ہے اور دانہ دانہ چن کر خرمن جمع کر دیا ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کے متعلق عام طور پر یہ تاثر ہے کہ آپ کی تمام سرگرمیاں سیاسی نوعیت کی تھیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ آپ فکر و عمل کے اعتبار سے مذہبی و دینی آدمی تھے۔ مگر دین کے متعلق آپ کا تصور محدود نہ تھا۔ اسی لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مقدسہ اور بزرگان دین کے اسوہ حسنہ کی روشنی میں آپ نے مدرسہ و خانقاہ کے گوشوں ہی تک اپنی سرگرمیاں محدود نہ رکھیں بلکہ میدان جہاد میں نکل کر باطل کی طاقتوں سے بھرپور لڑائی اور ہندوستان اور ممالک اسلامیہ کو یورپین استعمار کے شکنجے سے آزاد کرانے کے لیے سر دھڑکی بازی لگادی اور اس راہ میں دار و سن کو بوسہ دے کر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی یاد تازہ کر دی۔ چونکہ حضرت کی زندگی کا یہ سیاسی پہلو

عام ذہنوں کے لیے زیادہ دلچسپی کا سامان اپنے اندر رکھتا ہے، اس لیے کتابیں رسائل اور اخبارات کے فائل اسی کی داتاؤں سے معمور ہیں۔

مصنف نے بھی حضرت کی زندگی کے سیاسی پہلو ہی پر زیادہ زور دیا ہے۔ حالانکہ شعبہ دینیات کے ایک ریسرچ اسکالر کے لیے حضرت کی زندگی کے علمی، تعلیمی و روحانی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی زیادہ ضرورت تھی۔

باب سوم جو آپ کے علمی کارناموں پر مشتمل ہے نسبتاً بہت مختصر ہے۔ اس میں بھی بیشتر حصہ آپ کی شاعری پر تبصرے کی نذر ہو گیا ہے۔ آپ کی تصنیفات پر گفتگو بہت تشہ ہے۔ اس میں بھی چند باتیں کھٹکیں۔

احسن القریٰ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے ”دیہات میں انعقادِ جمعہ کے متعلق حضرات حنفیہ کی رائے ہے کہ جمعہ جائز نہیں کیونکہ ان شرطوں پر پورا نہیں اترتا جو شرطیں نمازِ جمعہ کے انعقاد کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہیں۔“ یہاں مطلقاً یہ کہنا کہ حنفیہ کے ہاں دیہات میں نمازِ جمعہ جائز نہیں، صحیح نہیں ہے بلکہ جس سبقت میں اتنی آبادی ہو کہ وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں وہاں کے نمازی نہ سما سکیں تو وہاں نمازِ جمعہ امام اربعہ کے قول کے مطابق جائز ہے (ہدایہ جلد اول ص ۱۶۰ مطبوعہ مجتبیٰ)۔ حضرت شیخ الہند کے استاد مولانا محمد قاسم عبداللہ پور ضلع میرٹھ میں جو ہمیشہ سے ایک گھاؤں ہے نمازِ جمعہ ادا کیا کرتے تھے۔ حاشیہ مختصر المعانی پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ لکھا کہ مختصر المعانی کا اسلوب ”الغاز“ میں شمار ہوتا ہے تعجب انگیز ہے حالانکہ یہ کتاب اسلوبِ ادا کے لحاظ سے سلیس اور واضح ہے۔ اسی طرح یہ فرانا کہ ”سچ پوچھیے تو مختصر المعانی کسی نہ کسی حیثیت سے خود بھی شرح کے دائرے میں آجاتی ہے“ عجیب ہے حالانکہ وہ ہر حیثیت سے ”تفہیم المفاتیح“ کی شرح ہے۔ حاشیہ کے آخر کی جو عربی عبارت درج کی گئی ہے وہ نامکمل بھی ہے اور غلط سے پر بھی۔ اس لیے سارا مطلب خط ہو گیا ہے۔ ”جہد المقل“ پر تبصرہ کرتے ہوئے بار بار اسے ”الجہد المقل“ لکھا گیا ہے۔ حالانکہ ”جہد“ مضان ہے اور مضان پر ”الف لام“ داخل نہیں ہوتا۔

حضرت شیخ الہند کا عظیم علمی کا نام قرآن کریم کا وہ ترجمہ ہے جو موضح فرقان کے نام سے اساتذہ ائمہ کے زمانے میں سپرد قلم فرمایا۔ نیز مسودہ بقرہ اور سورہ نساء کے فوائد۔ مرتب کتاب نے اس ترجمے کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اس کے مقدمہ پر تبصرہ کیا ہے اور اس کے چند اقتباسات درج کر کے بات ختم کر دی ہے۔ اگرچہ حضرت شیخ الہندؒ نے ”مقدمہ“ میں اپنے طبعی انکسار و تواضع کی بنا پر اپنے ترجمے کو حضرت شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کی ترمیم و تسہیل قرار دیا ہے مگر ہر صاحب نظر جانتا ہے کہ حضرت شیخ الہندؒ کے ترجمے کی اپنی جگہ مستقل حیثیت ہے۔ خود حضرت کے قلم سے بے اختیار یہ حقیقت کہیں کہیں ظاہر ہو گئی ہے۔ ”مقدمہ“ ہی میں لکھتے ہیں: ”اب حق تعالیٰ کو منظور ہے تو انہی اجاب مکرمین کی خدمت میں اس ترجمہ کو پیش کر کے تفصیلی نظر کی درخواست کریں گے۔“ پھر فرماتے ہیں: اب اس کے بعد مناسب ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے اصل ترجمہ کی بابت اور نیز اپنی ترمیم کے متعلق چند ضروری باتیں عرض کر دی جائیں جن سے دیکھنے والوں کو بالاجمال دونوں ترجموں کی حالت اور کیفیت بھی معلوم ہو جائے۔

پھر حضرت شیخ الہندؒ نے، اس کا نام بھی الگ ہی تجویز فرمایا۔ حضرت شاہ صاحب کے ترجمے کا نام ”موضح قرآن“ ہے اور اس کا ”موضح فرقان“ کاش جناب مولف دونوں ترجموں کو سامنے رکھ کر ایک نظر ان پر ڈال لیتے اور حضرت کے انکسار و تواضع کو واقعت اور حقیقت پر معمول نہ کر بیٹھتے۔

”خطابت“ کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ صحیح نہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ کو دیکھنے والے سب جانتے ہیں کہ آپ خطیب و داعظ نہ تھے۔ آپ کی ولولہ انگیز خطابت کے جو نمونے دیے گئے ہیں وہ دراصل آپ کے تحریری خطبات کے اقتباسات ہیں۔ ان میں بھی فکر حضرت شیخ الہندؒ کا ہے اور زبان ان کے شاگرد رشید مولانا بشیر احمد عثمانیؒ کی۔

صفحہ ۲۰۳ پر حضرت امام زین العابدین علی بن حسین رضی اللہ عنہما کی منقبت میں فرزدق کے مشہور قصیدے کا (جس کا ایک شعر یہ ہے،

ما قال لا قط الا في تشهد ۵ لولا التشهد كانت لاعه نعم)
 مردان بن الحکم کے سفر حج سے جوڑنا تاریخی اعتبار سے غلط ہے۔ یہ قصیدہ فردق نے ہشام
 بن عبد الملک کے سفر حج کے موقع پر اسے مخاطب کر کے کہا تھا۔ (دیکھیے آداب اللغة
 العربیۃ جرجی زیان ص ۲۶۳ وغیرہ)
 ص ۳۸۲ پر امیر کابل کی تقریر کا یہ جملہ ”مولانا محمود حسن یک کار را شروع کردند۔ من
 اور اپورا ہی کنم“ نقل کی غلطی ہے۔

ص ۳۵۵ پر دیوبند کے ایک ممتاز عالم کو انگریزوں کے جاسوسوں کی فہرست
 میں شامل کرنا ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ یہ درست ہے کہ آپ تحریک آزادی کے مخالفین
 میں سے تھے اور حکومت نے آپ کو شمس العلماء کا خطاب بھی دیا تھا مگر جو سخت الزام
 مصنف نے ان پر عائد کیا ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے ایسے ہی قوی شواہد کی بھی
 ضرورت تھی جو مصنف پیش نہیں کر سکے۔

مسلم یونیورسٹی کے متعلق پچھلے دنوں حکومت ہند کی جو پالیسی رہی عام مسلمانوں
 نے اسے پسند نہیں کیا۔ یونیورسٹی کے حلقے میں بھی اس سے خاصی بے اطمینانی رہی
 مخالف پارٹیوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے اس سے فائدہ اٹھایا اور کانگریس
 سے بذلتی کی لہر پیدا ہو گئی۔ جناب مصنف نے بھی اسی جذبے کا اظہار ان الفاظ
 میں کیا ہے :

”مسلم مسائل سے صرف نظر کا یہ طور کانگریس کی صفوں میں جڑ پکڑتا
 گیا اور اس حد تک ترقی کر گیا کہ اب حصول آزادی کے بعد کانگریس
 کی صف میں کوئی آدمی ایسا نظر نہیں آتا کہ جو کسی درجہ میں بھی مسلم
 مسائل سے واقعی دلچسپی رکھتا ہو۔ آزادی کے بعد زیادہ تر کانگریسیوں
 کی حیثیت شوہر شاد سنہا کے الفاظ میں ’ان کوؤں کی سی ہے جنہوں
 نے اسلام کے پر لگائے ہوں‘ (ص ۱۰۲)

ظاہر ہے کہ یہ رائے مصنف کی مبالغہ آمیز ہے۔

اس قسم کی کوتاہیوں سے قطع نظر کرتے ہوئے، کتاب اپنے موضوع پر نہایت مبسوط، مواد کے اعتبار سے ضخیم اور انداز بیان کے لحاظ سے شگفتہ اور دلچسپ ہے۔ اب تک حضرت شیخ الہندؒ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، سب سے مستغنی کر دیتی ہے۔ ہم ناظرین سے اس کے مطالعہ کی پُر زور سفارش کرتے ہیں۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی)

پرانے چراغ

از : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
 فاشر : مکتبہ فردوس۔ مکارم نگر لکھنؤ

تقطیع : متوسط

ضخامت : ۴۶۴ صفحات

قیمت : ۱۶ روپے۔

یہ مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اپنے چند مہمصر اصحاب پر ان کی وفات کے بعد لکھے ہیں۔ ان مضامین میں نہ ان اشخاص کے مرتب سوانح حیات ہیں نہ تاریخی مباحث بلکہ اپنی آنکھوں سے انھیں جس طرح دیکھا، ان کے مادات و اخلاق کا جو تجربہ ہوا اور دل و دماغ نے ان کا جو اثر قبول کیا انھیں قارئین تک پہنچانے کی کوشش کی ہے بقول مصنف :

”یہ درحقیقت نقوش و تاثرات کا ایک مجموعہ ہے جو اپنی یاد، ذاتی تجربات و اوقات اور خطوط اور ذاتی تحریروں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے۔ اس کی خوبی کہیے یا عیب کہ اس میں اپنی زندگی کے واقعات و تجربات اور اپنے دل کے احساسات و تاثرات اور ان شخصیتوں کی زندگی اور ان کے قلبی تاثرات و احساسات ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے

سے جدا کرنا اور ایک کی مدد کے بغیر دوسرے سے آشنا ہونا مشکل ہو گیا

ہے“ (ص ۱۰)

اگرچہ ان بیانات کو باضابطہ سوانح عمری کا درجہ نہیں دیا جاسکتا لیکن ان کے اندر سوانح نگاروں کو ان اشخاص کی مرتع کشی کے لیے خاصا مواد مل سکتا ہے اور بہت سے ایسے واقعات اور ان کے علل و اسباب کا پتہ چل جاتا ہے جو تاریخ و سوانح کی رسمی کتابوں سے نہیں معلوم ہو سکتے ہیں بقول مصنف

”ان میں زندگی کی بہت سی گم شدہ کڑیاں، چہرے کا آثار چڑھاؤ، زندگی کے نشیب و فراز، دل کی دھڑکنیں اور اقبال کے الفاظ میں دلوں کی تپش اور شبوں کا گداز ملے گا جو بڑے ضخیم تذکروں اور تہ جلال تاریخوں میں نہیں ملتا“ (ص ۱۰)

ان مضامین میں خاصا تنوع ہے کیونکہ جن اصحاب کے بارے میں لکھا گیا ہے وہ کسی ایک حلقے سے تعلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ فکر و خیال اور تہذیب و معاشرت کے مختلف حلقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں علماء و مشائخ بھی ہیں مصنفین و موفین بھی، مفسرین و محدثین بھی ہیں۔ مورخین و ادباء سیر بھی شعراء و ادباء بھی ہیں، صاحبان و جاہل بھی، فقراء و درویش بھی ہیں اور ارباب سیاست و خدام ملت بھی۔ ان اصحاب میں کچھ شہرہ آفاق ہیں اور کچھ کم نام بلکہ گمنام لیکن مصنف نے اس سلیقے کے ساتھ ان کا گلدستہ تیار کیا ہے کہ ہر پھول اپنی جگہ سدا بہار بن گیا ہے اور مولانا سید سلیمان، مولانا حسین احمد، مولانا حیدر حسن، مولانا تھانوی، مولانا گیلانی، شاہ ولی اللہ، مولانا احمد علی، ڈاکٹر محمود، جگر مراد آبادی، سید صدیق حسن، شاہ معین الدین، ڈاکٹر فریدی، اور مسعود عالم ندوی کے ساتھ مولانا سید طلحہ، شیخ خلیل عرب، شاہ حلیم عطا، حکیم سید حسن منشی اور سید محمد خلیل بھی زندہ جاوید بن گئے۔ مصنف کا قلم شگفتہ اور مطالعہ گہرا ہے۔ انھوں نے بالکالوں کی یہ محض ایسی خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ سجائی ہے کہ دل ان کا گرویدہ ہو جاتا ہے اور ان کی سیرت و کردار کے نمونے عمل کے لیے ہمہ روز کام دیتے ہیں۔ طباعت

میں صحت کا اہتمام کیا گیا ہے لیکن اُردو کاتبوں اور پروف ریڈروں کا آج کل جو حال ہے اس کی بنا پر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئی ہیں۔

(مولانا عبد السلام قدوائی)

مذہب اور جدید ذہن

انہر : ڈاکٹر مشیر الحق ریڈر سنس آف ویسٹ اینڈین اسٹڈیز سلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
ناشر : ناشر مکتبہ جامعہ۔ جامعہ انجمن نئی دہلی ۲۵
صفحات : ۱۲۰ تقطیع متوسط۔

قیمت : قیمت ساڑھے سات روپے

یہ مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو دو تین سال کے عرصہ میں رسالہ برہان جامعہ اور اسلام اور عصر جدید دہلی میں شائع ہوئے ہیں۔ اب یہ مضامین نظر ثانی اور ضروری حذف و اضافہ کے بعد کتابی شکل میں مکتبہ جامعہ سے شائع ہوئے ہیں۔ ان مضامین کے عنوان حسب ذیل ہیں :

۱۔ مذہب اور جدید ذہن

۲۔ فتاویٰ اور عصری مسائل

۳۔ شاہ عبدالعزیز کے فتوے دارالحرب کا سماجی پس منظر

۴۔ مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں

۵۔ پاکستان اور قانون شریعت

۶۔ ملایا میں قانون شریعت

یہ مضامین الگ الگ دفتروں میں لکھے گئے ہیں اور بظاہر ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر پہلا مضمون 'مذہب اور ذہن جدید' خود سے پڑھ لیا جائے تو ان مختلف مضامین کے درمیان ربط تلاش کرنے میں دشواری نہ ہوگی اور سب میں زمانہ

۱۷ حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر جدید ذہن مذہبی اصول کو احوال و ظروف پر
 مطبق کرتا نظر آئے گا۔ فتاویٰ اور عصری مسائل میں تو یہ بات بالکل واضح طور پر کہی گئی ہے
 مسائل کا فیصلہ کرتے ہوئے حالات کا لحاظ اور مخاد عامہ کا خیال ضروری ہے لیکن شاہ
 بدیع العزیز دمولانا عبدالحی کے فتاویٰ، مسلم پرنسپل لا اور ہندوستانی عدالتیں، پاکستان میں
 انون شریعت نیز ملائیم قانون شریعت کے سلسلے میں جو مضامین لکھے گئے ہیں، ان
 میں بھی جدید ذہن کے مطالبات نمایاں ہیں یعنی بدلتے ہوئے حالات میں نئی تقسیمہ
 شکیل کی ضرورت ہے اور شرعی قوانین کے نفاذ میں زمانے کے تقاضوں کا لحاظ
 مانگنا یہ کام بڑا نازک ہے اس میں ایک طرف کتاب و سنت پر گہری نظر اور
 دوسری طرف عصری مسائل سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری
 کے فقہاء میں یہ صلاحیت موجود تھی اور وہ قرآن و حدیث سے پورے طور پر واقف اور
 عربی زبان سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ زبان کی نوک و پلک ان کی نگاہ میں تھی۔ اس زمانے
 کے حالات کو خوب سمجھتے تھے اس لیے وہ اپنے دور میں شریعت کو بڑی خوش اسلوبی کے
 ساتھ منطبق کر لیتے تھے مگر آگے چل کر اس جامعیت میں کمی آتی گئی اور اسی مناسبت سے
 انطباق کی قابلیت بھی کم ہوتی گئی۔ تاآنکہ یہ انحطاط اس درجہ کو پہنچ گیا کہ اسلام کے بنیادی
 ماخذوں سے استنباط کی صلاحیت باقی نہیں رہی اور فقہی مسائل کے پرانے مجموعے ہی
 مطمح نظر بن گئے۔ ظاہر ہے کہ ان کے اندر قرآن و حدیث کی جامعیت نہ تھی۔ علماء اور
 مجتہدین خواہ کتنے ہی صاحب علم و بصیرت ہوں، ان کی فکر کتنی ہی عمیق، ان کا ذہن کتنا
 ہی دور رس اور ان کی نظر کتنی ہی دور میں ہو مگر وہ زمان و مکاں کے دائروں سے باہر
 نہیں نکل سکتے۔ ان کی نگاہ مستقبل بعید کے احوال و ظروف کو بے حجاب نہیں دیکھ سکتی
 ہے اور ان کی عقل آئندہ پیش آنے والے حوادث کا پورا اندازہ نہیں کر سکتی ہے اس
 لیے ان کے استنباط کے نتائج ہمیشہ کام نہیں دے سکتے نہ ان کا تیاں مستقبل کے
 سارے مسائل کے لیے کافی ہو سکتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کا دامن اپنی وسعت کے باوجود
 تنگ نظر آنے لگا اور مغربی ممالک کی طرح مسلم ممالک میں بھی یہ آوازیں سنائی دینے لگیں کہ

اسلامی احکام اس بیسویں صدی کے لیے کافی نہیں ہیں۔ اس لیے دنیاوی نظام کو اسلام کی پابندی سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ خیال اب اتنا بختہ ہو گیا ہے کہ خواہ زبان سے کوئی نہ کہے مگر تقریباً بھی مسلمان حکومتیں اسلام کو کاروبار سلطنت سے بے دخل کر چکی ہیں یہ صورت حال نہ وعظ و ارشاد سے بدل سکتی ہے نہ فتاویٰ اس پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اس کا علاج یہی ہے کہ حالاتِ زمانہ سے باخبر کتاب و سنت سے آگاہ اور اجتہاد و استنباط کے طریقوں سے واقف اشخاص آگے بڑھیں اور نئے حالات پر اسلامی اصولوں کو منطبق کر کے یہ ثابت کر دیں کہ اسلام دائمی مذہب ہے اور ابد تک اس کے اندر نفع انسانی کی رہنمائی کا سامان ہے۔ اس زمانے میں حالات اتنے پیچیدہ ہو چکے ہیں کہ اب تنہا علماء اس کام کے لیے کافی نہیں ہیں بلکہ علماء کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی شرکت ضروری ہے۔ جدید مسائل کو وہ لوگ کس طرح حل کر سکتے ہیں جو نئے سوالات کا جواب بھی پرانی روایتوں میں تلاش کرتے ہیں۔ مصنف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ :

”دونوں (علماء اور جدید تعلیم یافتہ) طبقے دو ایسے متوازی خطوطِ ستقیم کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا بظاہر کسی بھی نقطہ پر اتصال ممکن نہیں ہے۔ جب تک ان دونوں خطوط کو ملا کر کوئی نیا زاویہ نہیں نکالا جائے گا۔ اس وقت تک قدیم ذہن اور جدید ذہن کی کشمکش باقی رہے گی اور مذہب کے سر پر بال سے بندھی خطرہ کی تلوار ٹٹکتی رہے گی۔“

تمام مفکرین و مصلحین ایک صدی سے قدیم و جدید کے امتزاج کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں اور مولانا شبلی کے بقول

دینِ دنیا بہم آمیز کہ اکسیر شود
لیکن آج تک نہ خاطر خواہ یہ امتزاج ہو پایا نہ دین و دنیا کی بہم آمیزی اس طرح ہو سکی
کہ وہ اکسیر تیار ہو جاتی جس سے ملت کے امراض کہنہ دُور ہو جاتے اور حینِ اسلام میں
نئی بہار آجانی اور بہم کہہ سکتے کہ :

ہوتا ہے جادہ پیا پھر کارواں ہمارا
مصنف تو دائرۃ اسلام کو بہت وسیع سمجھتے ہیں اور قل یا اهل الکتاب تعالوا الی

کلمۃ سواہ بینا و بینکھ کے پیش نظر ایک خدا پرست عیسائی کو بھی یہ کہنے کا حق دیتے ہیں کہ ”میں مسلمان ہوں“ لیکن اس وسعت خیال کی تائید کی توقع مسلمانوں کے کسی طبقہ سے نہیں کی جاسکتی ہے لیکن اللہ کی توحید اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کرنے والے تمام فرقوں کو دائرۂ اسلام میں شامل سمجھنا تو دشوار نہ ہونا چاہیے۔ فروعات میں اختلاف کو تکفیر و تفسیق کا باعث بنانا ملت کی وحدت کو ختم کرنا ہے۔

شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ ٹوٹی بھوٹی سہی لیکن اسلامی حکومت ان کے سامنے موجود تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی اسے ہٹا کر اپنی سلطنت قائم کر رہی تھی اور عملاً اقتدار اس کے ہاتھ میں آچکا تھا ایسے حالات میں شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تھا اور چونکہ اس کا اسکان نظر نہیں آتا تھا کہ انگریزوں کو ہٹا کر پھر اسلامی حکومت قائم کی جاسکتی ہے۔ اس لیے شاہ صاحب نے مسلمانوں کی عملی زندگی کو تعطل سے بچانے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت جائز قرار دی تھی اور جمعہ و عیدین کی نمازوں کی اجازت دی تھی۔ ان حالات میں عیسائیوں سے سود لینے کو وہ ممنوع نہیں سمجھتے تھے اور آراضی کا جو بندوبست انگریزی حکومت کر رہی تھی اسے بھی جائز سمجھتے تھے۔ ڈرائٹ اور منی آرڈر کے معاملات شروع شروع میں مفتیوں کی سمجھ میں نہیں آئے۔ اس لیے وہ خدمت پر اجرت کا تصور نہ کر سکے اور رقوم کے باہمی تبادلے کی سنجوں میں پڑ گئے۔ یہی غلط فہمی ایک زمانے میں نوٹوں کے بارے میں ہو چکی ہے۔ یہ سائل بتاتے ہیں کہ مفتی کے لیے زمانے کے حالات سے واقفیت کس قدر ضروری ہے۔

مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں نیز پاکستان اور قانون شریعت دونوں مضمون پڑھنے کے لائق ہیں۔ جسٹس آئر نے طلاق اور خلع کے بارے میں جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ قرآن و حدیث میں وضاحت کے ساتھ موجود ہیں لیکن رسوم و رواج نے ان پر مدت سے ایسا پردہ ڈال رکھا ہے کہ اتنی واضح صورت بھی نظر نہیں آتی ہے۔ پاکستان اور قانون شریعت کے عنوان سے جو مضمون لکھا گیا ہے اس میں

عوام کی اسلام پسندی، حکمرانوں کا گریز اور سرکاری علماء کی ضعیف تاویلیں قابل دید ہیں۔ مصنف نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ :

”۱۹۴۶ء میں الیکشن میں ہندوستانی مسلمانوں سے پاکستان کے حق میں ووٹ دلانے کے لیے سب سے زیادہ موثر اپیل مذہب کی تھی۔ اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں نے عام طور پر پاکستان کے حق میں صرف اس لیے ووٹ دیا تھا کہ وہ اپنے کو قربان کر کے ایک خالص اسلامی حکومت کو زمین پر دیکھنا چاہتے تھے۔ علی الاعلان یہ کہا جا رہا تھا کہ پاکستان کا منطوق نظر رو سے زمین پر قرآنی قانون کے مطابق حکومت الہیہ کا قیام ہے۔“ (ص ۸۶، ۸۷)

لیکن پاکستان بنتے ہی یہ نقطہ نظر بدلنے لگا اور کہا جانے لگا کہ ”پاکستان کا مطالبہ حکومت الہیہ کے قیام کے لیے نہیں تھا بلکہ مسلم اکثریت کے علاقے میں رہنے والے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے معاشی، ثقافتی اور سیاسی شکایات سے آزاد کرنے کے لیے تھا۔“ (ص ۸۷) نقطہ نظر کی تبدیلی کے ساتھ پرانے اعوانات کی دہلیزیں شروع ہو گئیں اس ضمن میں عوام کے اسلامی جذبات، حکمرانوں کے گریز اور سرکاری علماء کی تاویلوں کی تفصیل قابل دید ہے مثلاً ”دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں۔ حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی ہے“ (ص ۹۲) ”قانون شریعت حدود الشہاد اور تعزیرات پر مشتمل ہے دونوں میں ترمیم و تبدیلی ممکن ہے“ (ص ۹۷) ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شریعت میں تبدیلی امت محمدیہ کے ارباب حل و عقد کے ذریعے عمل میں آئے گی“ (ص ۹۳) ”قانون سازی علماء کا حق نہیں ہے، یہ حق صرف پارلیمنٹ کا ہے۔“ (ص ۹۷)

لہذا میں قانون شریعت کے بارے میں جو معلومات مصنف نے فراہم کی ہیں، ان کا مطالعہ ان لوگوں کے لیے خاص طور سے مفید ہے جو اس زمانے کی مسلم ریاستوں میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لیے کوشاں ہیں۔ یہ معلومات سنگاپور کے ایڈووکیٹ جنرل

کی کتاب "اسلامک لاءِ اِن ملایا" (ISLAMIC LAW IN MALAYA) سے ماخوذ ہیں۔ ان قوانین میں شریعت کے ساتھ عرف و رواج کو بھی سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ نکاح و طلاق اور وراثت کے مسائل میں شریعت کی بالادستی قائم رکھتے ہوئے کچھ ایسی دفعات رکھ دی گئی ہیں جن سے موجودہ مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً شوہر کو طلاق کا حق ہے لیکن وہی طلاق مؤثر نہ سمجھی جاتی ہے جو باقاعدہ نوٹس دینے کے بعد قاضی کی عدالت میں دی جائے اور قاضی فریقین کے بیانات سن کر طلاق پر مہر تصدیق ثبت کر دے "ص ۱۰۴) مطلقہ عورت کو مہر کے علاوہ شوہر کی تمام منقولہ اور غیر منقولہ املاک میں سے حصہ ملے گا اگر یہ جائیداد بیوی کے علی التراسک کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو تو طلاق کے بعد بیوی کو اس میں سے نصف ورنہ تہائی حصہ ملے گا۔" (ص ۱۰۵) پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی درخواست قاضی کی عدالت میں دی جائے گی جو معاملات کی اچھی طرح تحقیق کے بعد اگر ضروری سمجھے گا تو دوسری شادی کی اجازت دے گا (ص ۱۰۴)

ملایا میں قانون شریعت عالمی حدود تک محدود نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی زندگی کے تمام گوشوں کو محیط ہے۔ اس کے لیے ایک کمیٹی مقرر ہے۔ انفرادی طور پر نہ کسی کو فتویٰ دینے کی اجازت ہے نہ وعظ و نصیحت کے لیے اجتماعات کا حق ہے نہ دینی تعلیم کے مدرسے قائم کرنے اور مسجدیں تعمیر کرنے کی اجازت ہے۔ سارے امور حکومت کی مقرر کردہ کمیٹی کی نگرانی میں آتے ہیں۔

سلطوبہ بالا میں کتاب (مذہب اور جدید ذہن) کے مباحث کا مختصر تعارف کرا دیا گیا۔ مزید معلومات کے لیے خود کتاب کا مطالعہ کیا جائے۔ مصنف نے بہت سے مسائل پھیلے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ناظرین مصنف کے نقطہ نظر سے متفق ہوں۔ شاید مصنف کا یہ مقصد بھی نہیں ہے۔ وہ صرف ذہن کی ساکن سطح پر غور و فکر کی لہریں پیدا کرنا چاہتے ہیں اور اس میں کامیاب ہیں۔

(مولانا عبد السلام قدوائی)

اسلام اور عصر حاضر

اثر : محمد شہاب الدین ندوی
ناشر : فرقانیہ اکیڈمی چک باناؤ بنگلور نارٹھ
ضخامت : ۱۹۴ صفحات

قیمت : مجلد چھ روپے

شہاب الدین ندوی صاحب جانے پہچانے مصنف ہیں۔ پیش نظر کتاب ان کے مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف رسائل و اخبارات میں شائع ہو چکے ہیں اور لوگوں نے پسند کیے ہیں۔ ان میں قرآن اور سائنس، قرآن حکیم اور اکتشافات جدیدہ، اسلام کی دعوت سائنس کی روشنی میں، قیامت اور علم جدید، قرآن اور خطائیات، قانون کشش اور وجود باری خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مصنف نے اہل مذاہب کو توجہ دلائی ہے کہ :

”موجودہ دور سائنس اور علوم جدیدہ کا دور ہے۔ جدید علوم نے انسانی فکر و نظر پر گہرے اثرات ڈالے ہیں اور قدیم تصورات کو ہلا کر رکھ دیا ہے آج صرف وہی دین باقی رہ سکتا ہے جو نہ صرف موجودہ علمی معیار پر پورا اُترتا ہو بلکہ موجودہ علمی و تہذیبی مسائل و مشکلات کا حل بھی اپنے پاس رکھتا ہو۔ اس وقت صرف زبانی اتنا کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ اسلام اس معیار پر پورا اُترتا ہے بلکہ اس صداقت کو علمی دنیا سے منہ آنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ حالات کا تجزیہ کر کے اسلام کے ابدی اصولوں کو ان حالات و کوائف پر منطبق کیا جائے اور اسلامی نقطہ نظر سے ان مسائل کا حل نکالا جائے“ (ص ۱۰)

مصنف نے اس نقطہ نظر کے مطابق جدید علمی اکتشافات کا جائزہ لیا ہے اور اسلامی تعلیمات کی صداقت ثابت کی ہے۔ مصنف کی محنت قابلِ داد ہے اور ان کا حسنِ نیت

قابلِ قدر ہے مگر اس سلسلے میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ انسانی اکتشافات حروفِ آخر نہیں ہیں۔ آج کے حقائقِ کل باطل ہو سکتے ہیں اور آج کی علمی نظرِ کل جہل کا شاہکار سمجھی جاسکتی ہے جس طرح ارسطو، بطلمیوس اور طوسیٰ ابن سینا کی تحقیقات آج خرافات و اہام قرار پائی ہیں اسی طرح اس زمانے کے مسلم علمی نظریے آئندہ باطل ہو سکتے ہیں اس لیے قرآنی آیات کو موجودہ سائنسی نظریات پر منطبق کرتے ہوئے یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ہماری فہم ہے، قرآن اس کی قطعیت کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اگر آئندہ یہ نتائج غلط ثابت ہوئے تو ہماری تعبیر کی غلطی ہوگی۔

(مولانا عبد السلام قدوائی)

ندائے فرقان

یہ ایک سہ ماہی رسالہ ہے جو مولوی شہاب الدین ندوی کی ادارت میں فرقانیہ اکیڈمی چک بناور بنگلور کی طرف سے شائع ہوتا ہے۔ دس روپے اس کا سالانہ چندہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ قرآنی تعلیمات کو عصری تقاضوں کے پیش نظر نئے اسلوب میں پیش کیا جائے اور تحقیقاتِ جدیدہ کی روشنی میں قرآن مجید کی حقانیت ثابت کی جائے۔

پیش نظر رسالے میں فہم قرآن کے لیے علومِ جدیدہ کی ضرورت، قرآن و عصری تحقیقات اور قرآن مجید کا تعارف خود قرآن کی زبان سے خاص طور سے پڑھنے کے لائق ہیں۔

(مولانا عبد السلام قدوائی)

ہماری تعلیم کا مسئلہ

یہ چھٹا سا رسالہ بھی مولوی شہاب الدین ندوی کا لکھا ہوا ہے۔ اس میں جدید و قدیم

تعلیم کے امتزاج پر زور دیا گیا ہے اور اپیل کی گئی ہے کہ اتحادِ ملت اور وحدتِ علم کے لیے قدیم و جدید کی درمیانی خلیج کو پر کیا جائے اور ایسی تعلیم گاہیں قائم کی جائیں جو دونوں تعلیمی نظاموں کی خصوصیات کی جامع ہوں۔

یہ مقالہ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل سوسائٹی کی تیسری کانفرنس منعقدہ بمبئی میں پڑھا گیا تھا۔ اس کے افادے کو وسیع کرنے کے لیے بعد کو کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔ چالیس پیسے میں فرقانیہ اکیڈمی بنگلور سے مل سکتا ہے۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

ضروری اعلان

کاغذ، کتابت اور طباعت کے اخراجات کے بہت زیادہ بڑھ جانے کی وجہ سے رسالہ "اسلام اور عصر جدید" کا چندہ جنوری ۱۹۷۷ء سے بجائے پندرہ روپے مجبوراً بیس روپے سالانہ کیا جا رہا ہے، ہمیں اپنے خریداروں، ہمدردوں اور بھی خواہوں سے توقع ہے کہ وہ اس معمولی اضافے کو بخوشی برداشت فرمائیں گے اور بدستور رسالے کی سرپرستی جاری رکھیں گے۔

منیجر

دماغین

دماغ کو طاقت، اعصاب کو قوت
اور حافظہ کو تیز کرتی ہے۔
جو لوگ دماغی محنت زیادہ کرتے
ہیں جیسے پروفیسران اور وکلاء
طلباء وغیرہ کسے بہترین
تحفہ ہے۔



دواخانہ طبیکان اسلام یونیورسٹی علی گڑھ

مچھر ملیریا پھیلاتا ہے



اسے مار دیجئے

ڈی ڈی ٹی کے چھڑکاؤ سے مچھر مر جاتے ہیں۔
ڈی ڈی ٹی کا چھڑکاؤ کرانے سے ہانکل نہ بچکیا تیں

اپنے گھروں اور گرد و نواح

میں مچھر پیدا

نہ ہونے دیں

ملیریا کو جڑ سے اکھاڑ پھینکئے

محکمہ صحت
وزارت صحت و فیملی پلاننگ

DAVD 74/400

یہ لکھئے



یا یہ !

منازلہ کیلون کے رس اور جسم کو تازگی پہنچانے والی
شولہ خدایا پر ہیں سے مرکب، شربت روح افزا
جو پیاس میں قدرتی تسکین پہنچاتا ہے اور
گرمی سے پیدا ہونے والی
ظن کو دور کر دیتا ہے۔

شربت
روح افزا
پیشیجی

گرمی کے مقابلہ کے لیے
ایک ہی شربت



ہمارا

© 1954

Vol. VII No. 3

July, 1975

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69



اِسْلَام
اور

عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیر اہق
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

مدیرِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمیل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایلسا ندرو بوزانی	دوم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دلینووا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصر جدید

مدیر
ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر
عبد الحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اکتوبر ۱۹۷۵ء



سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم



دفتر سالہ: اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلیفون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حنیف الدین

ٹائٹل: آئی. ایم. ایچ پریس ٹیٹا

جمال پبلیکیشنز - دہلی

فہرست مضامین

- ۱۔ جدید ذہن اور عرفانِ حقیقت ۵
- ۲۔ قندیلِ رہبانی ۱۵
- ۳۔ کیا سیکولر قانون زندگی کی رہنمائی کے لیے کافی ہے؟ ۲۱
- ۴۔ نفسِ واحدہ - قرآن اور نظریۂ ارتقاء ۳۸
- ۱۔ جندیشاپور کی قدیم یونیورسٹی اور اسلامی علوم کے ارتقاء میں اس کا حصہ ۵۴
- ترجمہ: مولوی محمد اہمل اصلاحی ندوی
- ۱۔ اجتہاد اور تبدیلی احکام ۶۵
- تبصرہ:
- ۱۔ سید شاہ امین الدین علی اُعلیٰ ۶۵
- ۲۔ امام ابو حنیفہ کی تدوین قانونِ اسلامی
- ۳۔ روزہ کیوں؟

مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی
مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی

جدید ذہن اور عرفانِ حقیقت

(خاکسار مدیر پچھلے پندرہ مہینوں میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے علیل اور صاحبِ فراش رہا، اس لیے موجودہ شمارے کے لیے کوئی تازہ ادارہ نہیں لکھ سکا۔ اس معذرت کے ساتھ اپنے ایک پرانے طویل مقالے کا جو اکتوبر ۱۹۶۵ء میں

INSTITUTE OF ADVANCED STUDY SIMLA

کا سیمیسی سیمینار میں پڑھا گیا تھا، یہ خلاصہ نئے عنوان سے ضروری ترمیموں کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔)

یہ بات اگر کئی طور پر نہیں تو بڑی حد تک ضرور صحیح ہے کہ جدید ذہن کو سائنسی حقیقت کا علم حاصل کرنے میں جتنا شغف ہے اس کا عشرِ عشر بھی مذہبی حقیقت کی طلب اور جستجو میں نہیں۔ اس کے علاوہ یہ ذہن سائنسی علم کے حصول میں تجربی طریق کی ممانعت سے اُسی کے سانچے میں ڈھل کر رہ گیا ہے اور ان صورتوں میں بھی جو شاذ و نادر ہی پیش آتی ہیں کہ وہ بنیادی مذہبی مسائل کی تحقیق کی زحمت اٹھائے، اس کا رجحان یہی ہوتا ہے کہ نہ صرف اذعانِ عقائد کو بلکہ اس فکری استدلال کو بھی یکسر رد کر دے جو براہِ راست حسی اور ادراکی تجربے پر مبنی نہ ہو۔ اس لیے جو شخص عہدِ حاضر میں مذہب کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسے سب سے پہلے حسبِ ذیل دو امور کی تنقیح کرنی پڑے گی،

(۱) کیا اس بات کی معقول شہادت موجود ہے کہ تجربے کی ایک مخصوص قسم ہے جو معمولی

جستی تجربے سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور جس کے ذریعے سے انسان کو مذہبی حقیقت کا عرفان ہوتا ہے۔

(۲) اگر ایسا ہے تو پھر اس مخصوص تجربے کی ماہیت کیا ہے؟

(۱)

مذہبی تجربے کے وجود کے بارے میں معقول شہادت کا سوال اٹھانے سے پہلے ہیں یہ طے کرنا ہوگا کہ اس کے لیے کس قسم کی شہادت مطلوب ہے یا میسر آسکتی ہے۔ اس تجربے کے ایجابی تصور کا جو اصل نزاعی مسئلہ ہے، ذکر اگے آئے گا اس وقت ہم اس کے سببی تصور کو لیتے ہیں جس کے بارے میں اتفاق رائے ہے کہ یہ اس قسم کا تجربہ نہیں ہو سکتا جسے کیمت، شدت، کشش ثقل اور حرکت کی نسبتوں سے ظاہر کیا جاسکے یا ناپ تول کر جانچا جاسکے۔ یہ ایک باطنی تجربہ ہوگا جو نہ محض معروضی ہو، اس معنی میں کہ کسی شخص خارجی معروض کو ظاہر کرتا ہو اور نہ محض موضوعی، اس مفہوم میں کہ کسی ایک فرد کی داخلی واردات ہو جو اس کے ذہن کے باہر کسی معروض پر دلالت نہ کرتی ہو۔ چنانچہ اس مذہبی تجربے کے وجود کے لیے ہم اگر معقول شہادت چاہیں تو وہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی کہ یہ واردات صرف ایک فرد واحد یا چند افراد کے دلوں اور ذہنوں تک محدود نہیں بلکہ ہر ملک اور ہر زمانے میں خدا کے برگزیدہ بندوں پر گزری ہے۔ اور اس طرح کی شہادت کی کمی نہیں ہے۔ مشرق و مغرب میں باطنی مذہبی مسلکوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال سے ایسے پاک نفس بزرگوں کا جن میں سبھی اعلیٰ اخلاقی کردار کے اور بعض بلند ذہنی اور علمی کمالات کے حامل تھے، ایک غیر مختتم سلسلہ چلا آ رہا ہے جنہیں ”ایک واحد“، ”لا محدود و لایزال ہستی“ کی حضوری کا تجربہ ہوا ہے جو تبدیل و تغیر سے بری ہے، جن کا جلوہ ہر شے میں ہے گو اس کی ذات ہر شے سے بالاتر ہے۔ علاوہ بریں انھوں نے اس ناقابل بیان تجربے کا اظہار جن اشارات و کنایات کے ذریعے کیا ان میں اس قدر حیرت انگیز یکسانی پائی جاتی ہے کہ ہم لامحالہ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جو تجربہ انھیں ہوا وہ ہرگز طلسم و ہم یا فریب خیال نہ تھا بلکہ ان کے قلب و ذہن پر کسی دائم

تائیم ہستی کے مشاہدے کا تاثر تھا۔ اور پھر ہم میں بعض کی یا شاید سبھی کی زندگی میں کبھی کبھی ایسے لمحے بھی گذرتے ہیں جن میں اس تجربے کی جو ان نفوس قدسیہ کے ہاں اس قدر قوی، واضح اور روشن تھا، ایک ملکی سی جھلک خواہ کتنی ہی خفیت اور مہم کیوں نہ ہو، خود پساری روح قلب پر ابھرتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دم بھر کے لیے ہماری آنکھوں سے دہم و گمان کے پردے اٹھ گئے ہیں اور ہمیں اس عالم مظاہر، اس فائوس خیال کی تہ میں معنی و مقصد کا ایک شائبہ نظر آگیا ہو۔ کسی سبط نظیر فن پارے کا یا بے مثل و ترقی منظر کا نظارہ، کسی ایشاد و قربانی کے عظیم کارنامے کا مشاہدہ، کسی جان سے پیارے عزیز کی موت کا صدمہ، کسی برگزیدہ بزرگ یا کسی حرم قدس کی زیارت کا تصرف ہمارے دل میں وجہ و ابتر انداز، یا سوز و گداز یا عجز و انابت کی ایک ایسی روحانی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جو مشرق و مغرب کے عارفوں کے اس باطنی احمال کی یاد دلاتی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے اور اگر ہم نظر ہوشیار رکھتے ہیں تو ہمارے لیے دفتر معرفت کا کام دیتی ہے۔ اس صمدت میں ہم کثیر وافر بالواسطہ شہادت اور قدرے قلیل بلا واسطہ شہادت کی بنا پر یہ کہنے میں یقیناً حق بجانب ہیں کہ وہ باطنی واردات جسے مذاہب عالم مذہبی حقیقت کی بنیاد قرار دیتے ہیں، اس طرح سے ایک علمی معروضی حقیقت ہے جیسے جیسا اور اکی مشاہدہ، جس پر سائنس کی ساری عمارت کھڑی ہے۔

چنانچہ ہماری پہلی تنقید کا یہ نتیجہ نکلا کہ باطنی مذہبی تجربے کے ایک حقیقت ثابت ہونے کے لیے جس قسم کی مقبول شہادت درکار ہے۔ وہ کافی و دافی حد تک موجود ہے۔ اب دہی دوسری تنقید کہ اس مخصوص تجربے کی جسے مذہبی حقیقت کا باطنی تجربہ کہتے ہیں، ماہیت کیا ہے، ہم مختلف مذہبوں کے مقدس صحائف کے بے شمار انتہاسات اور ان کے رہنماؤں کے اقوال میں سے جو تقابلی مطالعہ مذاہب کے محققوں نے جمع کیے ہیں محدودے چند نقل کرتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس تجربے کی ایجابی خصوصیات

کا واضح بیان کسی طرح ممکن نہیں۔ یوں تو انسانی زبانوں کا محدود ذخیرہ الفاظ کسی بھی وجدانی کیفیت کو کا حقہ بیان کرنے کے لیے کفایت نہیں کرتا مگر باطنی مذہبی واردات قلب کی تصریح سے تو وہ یکسر قاصر ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل اقوال میں ہم کو اس واردات کی ماہیت کے بارے میں مبہم اشارات و کنایات سے زیادہ کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن ہم میں سے وہ لوگ جن کے ذہن محض درسی سائنسی علوم کی تنگ وادی میں محصور ہو کر نہیں رہ گئے ہیں بلکہ کبھی کبھی فلسفہ سائنس کی بلندی تک پہنچ کر فطرت طبعی کے وسیع میدانوں پر بے قید نظر ڈال سکتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ فطرت انسانی کی گہرائیوں میں بھی آتر سکتے ہیں۔ وہ اس بات کو جانتے اور مانتے ہیں کہ ہزاروں سال کی فکر و تحقیق کے بعد کوئی واضح اور صحیح تصور تو ذہن انسانی ابھی تک ماڈی ٹھوس اشیا کی ماہیت کا بھی حاصل نہیں کر سکا ہے تو پھر ان وجدانی کیفیتوں کی ماہیت کا ایسا تصور جس کی تصریح لفظوں میں کی جاسکے کیونکر قائم کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں تو ذہن انسانی کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ زبان قال کے مبہم اور مجمل اشاروں کی تصریح زبان حال میں جہاں تک وہ اس پر دسترس رکھتا ہے، کرنے کی کوشش کرے۔ بہر حال چاہے ان اقتباسات سے ہم مذہبی واردات قلب کا کوئی واضح تصور حاصل کر سکیں یا نہ کر سکیں۔ ہمارے پچھلے دو دعووں کا ثبوت تو دل ہی جائے گا کہ یہ واردات قریب قریب ہر بڑے مذہب کے اہل طریقت پر ہر زمانے میں گذرتی رہی ہے اور انھیں اس کے اظہار کے لیے ایک ہی قسم کے اشارات و کنایات سے کام لینا پڑا ہے۔

اسکندریہ کے اشرافی عارف فلاطین کے قول کے مطابق ”الح عرفان میں اہل حال کو ہر شے حالت تغیر میں نہیں بلکہ حالت ثبات میں یعنی ویسی نظر آتی ہے جیسی وہ فی نفسہ ہے خود اپنی ذات کو وہ دوسروں میں اور دوسروں کو اپنی ذات میں دیکھتے ہیں، ہر ایک مخلوق میں کل کائنات کا شاہدہ کرتے ہیں۔ ان کی چشم بصیرت کو یہ دکھائی دیتا ہے کہ ہر جزو میں کل اور کل میں ہر جزو سما یا ہوا ہے۔“

مندیکہ اپنشد کا کہنا ہے کہ یہ لمحہ ”خالص شعور و وحدت کا ہوتا ہے جس میں عالم کثرت

کا اداک یکہ مٹ جاتا ہے۔ جو کچھ رہ جاتا ہے وہ خیر اعلیٰ ہے واحد لاثانی ہے۔ وہی ذات محض ہے۔“

عیسائی باطنی۔ ٹسٹر لکھا، ”ٹسٹر کے نزدیک“ اس واردات کے دوران (صاحبِ حال کی) روح کو کل میں جز۔ اور جزو میں کل نظر آتا ہے۔ یہی روح کی پاکیزگی کی منزل ہے کہ وہ عالم کثرت کی آلودگیوں سے پاک ہو کر عالم وحدت میں جا پہنچے۔
ان سے بہت پہلے بغداد کے مشہور عارف ابو سعید خضراؤ فرما چکے تھے: ”خدا کو صرف اسی بات سے جانا جاسکتا ہے کہ کل اضداد جب اس کی طرف منسوب کی جائیں تو متحد ہو جائیں۔ وہ اول بھی ہے آخر بھی، ظاہر بھی باطن بھی۔ جو ہر حقیقت ایک ہی ہے اس کی شانیں مختلف ہیں۔ اس بات سے کوئی شخص بھی بے خبر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ہر انسان خود اپنی ذات میں وحدت و کثرت پاتا ہے اور انسان بعینہ حق تعالیٰ کا پُر تو یا اس کی تمثال ہے۔“

یہ مسلک ان اہل باطن کا ہے جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ خواہ وہ مسلمان ہوں یا ہندو یا عسائی یا کسی اور مذہب کے پیرو لیکن جب اس روحانی واردات کی جہان سب میں مشترک ہیں ذہنی تعبیر کی جاتی ہے تو مسلمان صوفی کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ ایک طرف اسے صوفی کی حیثیت سے انسان کی انفرادی روح اور روح کل میں تفریق کرنی پڑتی ہے کیونکہ اس کے بغیر ان دونوں میں عہد و معبود اور محب و محبوب کے رشتوں کا جو اسلامی تصوف کی جان ہیں تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری طرف وہ فلسفی کی حیثیت سے اپنے بلا واسطہ باطنی تجربے میں جو ایک خاص وقت میں ہوتا ہے کہ خالق کائنات کل مخلوقات کو محیط اور ان کے اندر سمایا ہوا ہے اور بنیادی اسلامی عقیدے میں کہ ذات الہی زمان و مکان سے ماوراء ہے ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے یہاں تک کہ محی الدین ابن عربی کو جو وحدت الوجود کے عقیدے کے سب سے بڑے علم بردار ہیں اسے سواد اعظم کے مسلک سے مطابقت دینے کے لیے یہ کہنا پڑا کہ انسان شعور ایزدی ہے جو مخلوق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر اپنی محدود فطرت کی بنا پر

اس کے احاطہ فکر میں کل موجودات ایک وقت میں نہیں آسکتے چنانچہ وہ شعور ایزدی کے صرف ایک جزو کا منظر ہے۔ وہ خود ایک حقیقت ہے مگر اصل حقیقت نہیں۔“
غرض جدید ذہن کے انصاف پسند نائنڈے متواتر تاریخی شہادتوں کے ہوتے ہوئے مذہبی واردات قلب کے وقوع اور اس کے مدلول یعنی خدا سے واحد کے وجود کے قطعی منکر نہیں ہو سکتے۔ ایسا وہ لا اوریت کا موقف اختیار کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ حقیقت کیا ہے۔

لیکن جس طرح عالم طبیعی مادی غلامیں ممکن نہیں ہر اسی طرح انسان کے قلب میں روحانی خلا یعنی اس کا عقیدے سے خالی ہونا محال ہے۔ جدید ذہن کے حامل بھی عام طور پر ایک عقیدہ رکھتے ہیں جس کی مختلف شکلیں ہیں مگر اصل ایک ہی ہے یعنی لادینی مسلک انسانیت۔ یہ قول ہمارے ملک کے ایک عظیم سیاسی قائد کے ان کا مجبور ”انسانیت“ ہے اور مذہبی مسلک ”انسانیت کی خدمت“۔ وہ صوفیوں کی واردات قلب سے انکار کرتے ہیں یا اسے بے قدر و قیمت قرار دیتے ہیں تو اس کی بنیاد درحقیقت سائنسی یا عقلی نہیں بلکہ محض عملی ہوتی ہے۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ متصوفانہ واردات قلب چاہے خود صاحب حال کے لیے روحانی سعادت کا سرمایہ اور نجات کا سامان ہو مگر اس سے سماجی زندگی پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ ممکن ہے کہ اہل باطن کا یہ دعویٰ صحیح ہو کہ حقائق کائنات سے اتحاد کا عرفان ان کے دل میں کل مخلوق سے جس میں نوع انسانی بھی شامل ہے اتحاد اور محبت کا احساس پیدا ہوتا ہے مگر عموماً نوع انسانی سے ان کی محبت اور ہمدردی اس قدر مبہم اور مبیط ہوتی ہے کہ اس سے سماجی برائیوں، عدم مساوات، زبردستی کی زیر دستوں، غریبوں کے ساتھ بے انصافی، ان کے استحصال، ان کی ذلت و محرومیت کے دور کرنے میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ اس لیے وہ مذہب جو باطنی واردات قلب پر مبنی ہے، ان کے کام کی چیز نہیں۔

ان کی تنقید کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہ تاریخی حقیقت پر مبنی نہیں ہے اور بظاہر اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کو اہل باطن کی کم سے کم مسلمان صوفیوں کی زندگی

سے بالکل واقفیت نہیں اور اگر ہے تو محض برا سے نام۔ نہ انھیں اس کی بے شمار تائیدیں نظر آتیں کہ ان بزرگوں نے بہت بڑے پیمانے پر غریبوں اور محتاجوں کی مدد، بے کسوں کی دست گیری، جسمانی اور روحانی مریضوں کا علاج، بے چاروں کی چادر گری کی ہے اور مظلوموں کی داد دینی کے لیے مغرور اور ظالم حاکموں، جابر و قاهر بادشاہوں کا اپنی جان پر کھیل کر مقابلہ کیا ہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ باطنی واردات کے اخلاقی اثرات کا اندازہ کرنے کے لیے وہ بزرگان صوفیہ کے سوانح کا گہری اور بے لاگ نظر سے مطالعہ کریں۔ اس وقت انھیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شعور ایزدی میں محض جزوی حصہ پانے سے بھی قلب انسانی میں مخلوق خدا کے ساتھ لطف و کرم کی وہ صفت پیدا ہو جاتی ہے جو صفات الہی میں داخل ہے اور دوسری طرف اپنی خلقی محدودیت کے احساس سے وہ عجز و انحصار جو ادنیٰ ترین مخلوق کو زیب دیتا ہے۔ یہ قول حضرت بایزید بھٹائی ”جب خدا کسی انسان پر کرم فرماتا ہے تو اسے سمندر کا ظرف، آفتاب کا فیض عام اور خاک پا کا عجز و انحصار بخش دیتا ہے“

اور دوسرا جواب جو شاید جدید ذہن کے حاملوں کے لیے زیادہ تشفی بخش ہو، یہ ہے کہ متصوفانہ شعور عرفان حقیقت کی واحد شکل نہیں۔ اس کی ایک اور شکل پیمبرانہ شعور ہے۔ ان دونوں کے فرق کو علامہ اقبال نے بڑی خوبی سے سمجھایا ہے، ”فرماتے ہیں۔“ محمد عربی (شب معراج) ملا، اعلیٰ تک تشریف لے گئے اور وہاں سے واپس آگئے۔ خدا کی قسم اگر میں وہاں تک پہنچتا تو کبھی لوٹ کر نہ آتا۔ یہ قول ایک جید مسلم صوفی شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ہے۔ غالباً سارے صوفی لٹریچر میں ایسی عبارت مشکل سے ملے گی جس میں متصوفانہ شعور اور پیمبرانہ شعور کے باہمی فرق کی اس قدر دقیق بصیرت صرف ایک جملے میں سمودی گئی ہو۔ صوفی یہ نہیں چاہتا کہ شعور و اتحاد کے مقام سعادت سے واپس آئے اور جب واپسی ہوتی ہے جو ناگزیر ہے تو اس کی عام انسانیت کے لیے کوئی خاص اہمیت نہیں ہوتی۔ مگر پیمبر کی واپسی بہت بڑی تخلیقی اہمیت کی حامل ہے۔ اس لیے کہ اس سے پیمبر کے اندر وہ زبردست نفسیاتی قوتیں بیدار ہو جاتی

ہیں۔ ساری دنیا کو تہ وبالا کر ڈالتی ہیں تا اس کو از سر نو تعمیر کریں۔“
 فلسفی شاعر اقبال نے مذہبی شعور کی ان دونوں قسموں کے باہمی فرق کو سمجھانے میں اس پہلو پر زور دیا ہے کہ متصوفانہ شعور میں عام اجماع سکون اور عافیت پسندی کا ہوتا ہے اور پیمبرانہ شعور سراسر محرم کی اور تخلیقی ہے مگر اس کا ایک اور پہلو بھی ہے جو اقبال کے مندرجہ بالا الفاظ میں مضمر ہے اور وہ یہ کہ متصوفانہ شعور میں غالب عنصر انفرادیت پسندی کا ہوتا ہے اور پیمبرانہ شعور میں عمرانیت یا معاشرت پسندی کا یعنی صوفی کا میلان طبع یہ ہے کہ عالم خلوت میں اپنی روحانی تہذیب و ترقی کے لیے مراقبہ و مناجات، ذکر و خجروں میں محو رہے اور پیمبر کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ جلوت میں پورے معاشرے بلکہ کل عالم انسانیت کی دینی اور ذہنی صلاح و فلاح اور ترقی کے لیے سرگرم عمل رہے۔ یہ اور بات ہے کہ صوفی کو اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے جلوت میں رشد و ہدایت اور خدمت خلق کے فرائض بھی انجام دینے ہوتے ہیں۔ اور پیمبر کو اپنے مشن کو کامیاب بنانے کے لیے خلوت گزینی بھی اختیار کرنی ہوتی ہے تاکہ قوت و قدرت کے حقیقی سرچشمے سے فیضان اور توفیق و تائید حاصل کرتا رہے۔

غرض جدید ذہن کے حاملوں کے دل میں اگر واقعی اپنے بنی نوع سے محبت اور ان کی خدمت کا سچا جذبہ ہے تو انہیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ لادینی مسلک انسانیت کے مقابلے میں ایک دینی مسلک انسانیت بھی موجود ہے جس کی راہ خدا کے پیروں کا ایک طویل سلسلہ سیکڑوں ہزاروں برس سے دکھاتا رہا ہے اور ہمارے زمانے سے سب سے زیادہ قریب عہد میں خاتم المرسلین نے دکھائی ہے۔

در اصل جدید ذہن کا المیہ یہ ہے کہ اس کو ذہنی طور پر یقین ہے کہ کُوج انسانی کی اصل منزل مقصود یہ نہیں کہ آخرت میں اُسے جنت خلد نصیب ہو بلکہ یہ مہنی چاہیے کہ اسی زندگی میں دنیا کو جہنم سے جنت بنا دے اور وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو کل نوع انسانی کی خدمت میں لکھا دے اور ایسے عالمی معاشرے کی تعمیر کرے جس کی بنیاد عالمگیر اخوت و محبت اور معاشی انصاف پر قائم ہو۔ مگر وہ اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ

محض ذہنی عقیدہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان اس خلیج کو پاٹنے کے لیے کافی نہیں جو شخصی خود غرضی اور جماعتی خود غرضی و دولت و اقتدار کی ہوس، نسل و رنگ، ملت و قوم، مذہب و ملت کے غرور اور تعصب نے پیدا کر دی ہیں۔ اس انقلاب کے لیے کسی زبردست روحانی تجربے کی ضرورت ہے جو خشک و بے جان ذہنی یقین کو جاندار اور جان بخش عقیدہ بنا دے۔ نوع انسانی کی سچی اور دلی محبت جو ہمیں ہمارے تنگ اور محدود انا کی کال کو ٹھہری سے نکال کر ایک وسیع تر اور کشادہ تر میدان حیات میں جا پہنچائے، صرف تجربے کی اس سطح مرتفع پر پیدا ہو سکتی ہے جہاں ہم انسانیت سے خدا کے لیے اور خدا سے انسانیت کی خاطر محبت کریں۔

ایک ضروری تصحیح

مضمون ”اجتہاد صحابہ“ اسلام اور عصر جدید بابت ماہ جولائی ۱۹۷۵ء ص ۶۴ پر ۱۵ویں سطریں ... ”واپس لے لینے کا حق ہو گا لیکن“ کے بعد ”اگر عدت گزر جائے تو“ کا اضافہ کر لیا جائے۔ یہ الفاظ کتابت سے رہ گئے تھے۔

ادارہ

مسلمان اور عصری مسائل

(ڈاکٹر) سید عابد حسین

یہ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کے بلند پایہ مقالات کا مجموعہ ہے جس میں آج کے ایسے اہم ترین مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا تعلق براہ راست مسلمانوں سے ہے۔

یہ دراصل وہ "اداریے" ہیں جو کہ موصوف نے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصر جدید" کے لیے لکھے تھے۔ ملک کے مایہ ناز مفکر، فلسفی، معلم اخلاق کے زہریں خیالات کا مجموعہ۔ جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔

قیمت ۵۰/۵

تندیل رہبانی

مولانا قاضی زین العابدین سجاد مدنی

گماں آباد ہستی میں یقین مرد مسلمان کا
بیا باں کی شب تاریک میں تندیل رہبانی

”اسلام اور عصر جدید“ کے شمارہ ۲۰ بابت ماہ اپریل ۱۹۷۵ء میں شائع شرق علامہ اقبالؒ کے مندرجہ بالا شعر کو عنوان قرار دے کر مدیر محترم نے اس پر فاضلانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے اور عہد حاضر کے مسلمانوں کے اعمال و اخلاق کا مختصر سا جائزہ لے کر شعر کی صداقت کو پرکھنے کی سعی فرمائی ہے مضمون ہذا کو اسی کا ضمیمہ یا استدراک سمجھنا چاہیے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مدیر محترم نے اس شعر کی جو توضیح کی ہے اسے نقل کر دیا جائے۔ آپ نے لکھا ہے :

”یعنی عام انسانی زندگی میں جو وہم و گمان کا ظلمت کدہ ہے، مسلمان کی شمع ایمان و یقین اس طرح روشن ہے جیسے بیا باں کی اندھیری رات میں کسی اہب مراض کی کٹیا میں چراغ جل رہا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے یقین محکم کی روشنی بے یقینی کی تاریکیوں میں بھٹکنے والوں کو راہ راست دکھانے کا کام کرتی ہے۔“
پھر آگے چل کر تحریر فرمایا ہے :

”اس وضاحت کے بعد ہیں اس پر غور کرنا ہے۔ کیا شاعر کا یہ دعویٰ خالی شاعرانہ
تعلیٰ ہے یا اس میں کچھ حقیقت بھی ہے؟“

یہاں مجھے ادب کے ساتھ یہ عرض کرنا ہے کہ میر محترم کی عبادت یہاں موزم ہے کچھ
ایسا شبہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے یہاں ”مرد مسلمان“ کا مصداق عام مسلمانوں کو قرار دیا ہے۔ قطعہ
یہ ہے (اور میر محترم کے مضمون کے آخری جملوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے) کہ شاعر
مشرق نے یہاں جو دعویٰ کیا ہے اس کا تعلق عام مسلمانوں اور خصوصاً عصر حاضر کے مسلمانوں
کے ایمان و عمل سے نہیں۔ بلکہ ان آئیڈیل مسلمانوں کے ایمان و عمل سے ہے جو اللہ تعالیٰ کی
الوہیت و ربوبیت و حاکمیت پر یقین کامل رکھتے ہیں اور ان کے اعمال فاضلہ و اخلاق حسنہ
کی نعمیں کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں بھٹکتی ہوئی دنیا کی رہنمائی کا کام انجام دیتی رہی ہیں۔
یہ مردان مومن یقیناً ہم جیسے مسلمان نہیں ہیں جن کا اسلام منس ایسی ہے جو انھیں مردم شناری
کے خانے میں دوسرے گروہوں سے ممتاز کرتا ہے اور محض رسمی ہے جس کا تعلق مخصوص وضع و
لباس اور چند متعین رسوم و آداب زندگی سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں گویا علامہ اقبال نے
خود آج کے مسلمانوں کو ان کا مقام یاد دلایا ہے اور بتایا ہے کہ ان کو کیا ہونا چاہیے تھا اور وہ کیا ہیں؟

در اصل یہ شعر تفسیر ہے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ کی
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (اے مسلمانو! تم بہترین امت ہو جسے
کائنات انسانی کی بھلائی کے لیے جو دیں لایا گیا ہے۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تمام
دنیا کو نیکی کا حکم دیتے رہو اور بُرائی سے روکتے رہو اور اس طرح اللہ تعالیٰ
پر ایمان لانے کا حق ادا کرتے رہو)

یہاں بتایا گیا ہے کہ مسلمان بہترین امت ہیں کیونکہ ان کا پیغمبر بہترین رسل ہے جو
مکان و زمان کی حدود سے بالاتر ہے۔ اسے کسی خاص قوم کسی خاص ملک یا کسی خاص زمانہ
کے لیے پیغمبر بنا کر نہیں بھیجا گیا۔ بلکہ تمام کائنات انسانی کے لیے اور اب تک کے لیے رحمۃ للعالمین
بنا کر بھیجا گیا ہے۔ ان کی شہریت بہترین شرائط ہے جو پیغام خداوندی کا مکمل

آخر میں اور ناقابلِ تیسخ ایڈیشن ہے جو رہتی دنیا تک محفوظ رہے گا اور ہر زمانہ اور ہر ملک میں قافلہٴ انسانیت کی رہنمائی کرتا رہے گا۔

لہذا دوسری امتوں کی طرح ان کا فرض یہی نہیں ہے کہ وہ خود خدا کے نیک بندے بن جائیں بلکہ ان کا یہ فرض بھی ہے بلکہ ان کا مقصد وجود یہی ہے کہ وہ ساری انسانیت کو نیکی کی دعوت دیں اور بدی سے روکیں یعنی وہ معلم انسانیت بنا کر بھیجے گئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابلِ ملاحظہ ہے کہ ”خیر امت“ کی صفات میں پہلے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا ذکر کیا گیا اور آخر میں ایمان باللہ کا حالانکہ ایمان باللہ کی صفت کو مقدم ہونا چاہیے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں یہ واضح کرنا ہے کہ جب تک امت محمدیہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض ادا نہ کر لے گی اس کا ایمان ہی ناقص رہے گا۔ وہ اسی وقت مکمل ہوگا جب وہ اپنے فریضہ دعوت و ارشاد سے عہدہ برآ ہو جائے گی۔ (تفسیر المنار ج ۴ ص ۶۴)

یہ بات ظاہر ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ وہی لوگ ادا کر سکتے ہیں جو معروف و منکر کا صحیح علم رکھتے ہوں اور یہ علم کتاب و سنت سے واقفیت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ ”معروف“ یعنی نیکی وہی ہے جسے اللہ اور اس کا رسول نیکی بتائے اور ”منکر“ یعنی بدی وہی ہے جسے اللہ اور اس کا رسول بدی قرار دے۔ اس کے علاوہ نیکی اور بدی کا کوئی معیار قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس امر کا فیصلہ حکماء، شعراء اور ارباب سیاست پر بھجودیا جائے تو یہ خواب ”کفرت تعبیر ما“ کے نتیجے میں خواب پریشاں ہی رہے گا۔ یہ امر بھی محتاجِ وضاحت نہیں کہ ارشاد و رہنمائی کا فرض وہی لوگ انجام دینے کا حق رکھتے ہیں جو خود ہدایت یافتہ ہوں۔ جو لوگ خود منکرات میں غرق ہوں ان کی دعوتِ معروف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ خفتہ را خفتہ کے کند بیدار

اسی مضمون کو سورہٴ عصر میں ان الفاظِ معجزانہ میں بیان فرمایا گیا ہے :

وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَتَوَّصَّوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَّوْا بِالصَّبْرِ (قسم ہے زمانہ کی، بے شبہ انسان خسارہ میں ہے ہاں وہ لوگ خسارہ سے محفوظ ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے

نیک عمل کیے اور دوسروں کو بھی سچائی اور سچائی پر جیسے رہنے کی نصیحت و ہدایت کرتے رہے۔)

مطلب یہ ہے کہ انسان کو دنیوی و اخروی خسارہ سے محفوظ رہنے اور فلاح و سعادت دارین سے ہمکنار ہونے کے لیے چار باتوں کی ضرورت ہے۔

اول یہ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور اس امر کا یقین کامل رکھے کہ ان کے احکام کی تعمیل اس کے لیے دنیا و آخرت کی سعادت کا سرچشمہ ہے۔ دوم یہ کہ اس کے شیع یقین کی کمریں صرف اس کے قلب کے پردوں ہی تک محدود نہ رہ جائیں۔ بلکہ اس کے اعمال و جوارح کو بھی منور کریں اور اس کی عملی زندگی میں ایمان کے آثار ظاہر ہوں۔ سوم یہ کہ وہ صرف اپنی انفرادی صلاح و فلاح پر بس نہ کہ بلکہ اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو بھی فلاح و سعادت کی دعوت دے اور اسلام کی روشنی ان تک بھی پہنچائے۔ چہارم یہ کہ دوسروں کو صرف دعوت ہی دیکر خاموش نہ ہو جائے بلکہ راہ حق میں جو مصائب و مشکلات پیش آتی ہیں ان کو بھی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرنے کی تلقین کرے۔ اور ظاہر ہے کہ جب دوسروں کو دعوت دے گا تو خود بھی اس کے لیے تیار ہوگا۔

علماء تفسیر نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب قسم کھاتا ہے تو اس کا مقصد مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) کو بطور دلیل و ثبوت پیش کرنا ہوتا ہے نہ کہ تعظیم و تکریم کے طور پر اس کا ذکر کرنا۔ چنانچہ یہاں ”عصر“ یا زمانہ کی قسم سے تاریخ عالم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ یعنی تاریخ عالم کے صفحات گواہ ہیں کہ دنیا و آخرت کی فلاح و سعادت وہی لوگ حاصل کر سکتے ہیں جو مذکورہ بالا ہدایات پر عمل کرتے رہے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو انجام کار خائب و خاسر ہی ہونا پڑا۔

مدیر محترم نے ارشاد فرمایا ہے :

”یہاں شیع یقین کی روشنی سے مراد محض وہ نور ایمانی نہیں جو درون قلب کو منور کرتا ہے، بلکہ اس کا بیرونی پرتو بھی ہے جو مومن کے عمل صالح میں نظر

آتا ہے اس لیے کہ کسی شخص کے دل میں بڑا ایمان کا ہونا دوسروں کی رہنمائی نہیں کر سکتا بلکہ سچ پوچھیے تو مجھ و ایمان جو عمل صالح سے الگ ہو محض ایک ذہنی تصور ہے جس کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں۔

ہمیں ان کی اس رائے سے مکمل اتفاق ہے۔ ایمان اور اس کی حقیقت نے عقائد محدثین و متکلمین نے طویل بحثیں کی ہیں اور اس ذیل میں محققین کے اختلافات بیان کیے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے یعنی دل سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، پیغمبر کی رسالت اور ان کے احکام کی صداقت کا یقین کرنا۔ زبان سے اقرار محض احکام اسلام کے اجرا کی شرط ہے۔

امام شافعیؒ اور عام محدثین کی رائے ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور اعمال بدنی تینوں کے مجموعے کا نام ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جس چیز کی تصدیق قلبی سے تعبیر کی ہے وہ حقیقت ایمانیہ ہے ایمان کامل نہیں یعنی اگر کوئی شخص خدا اور رسول اور اس کے لائے ہوئے پیغام پر یقین لے آئے تو اسے ”مومن“ کہا جائے گا۔ خواہ وہ اولیٰ مرتبہ ہی کا ہو۔ اس ایمان کا یہ نثرہ مرتب ہوگا کہ اسے بالآخر عذاب و دوزخ سے نجات حاصل ہوگی۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعیؒ اور محدثین کرام بالعموم جو ایمان کی تعریف میں اعمال حسنہ کو داخل مانتے ہیں تو ان کی مراد ایمان کامل سے ہے یعنی ”مومن کامل“ اسی کو کہا جائے گا جس کے اعمال بھی اس کے عقیدے کے مطابق ہوں۔ ورنہ ایک فاسق شخص کو بھی جس کا عقیدہ صحیح ہو، وہ داخل زمرہ مومنین سمجھے ہیں۔

اس تفصیل کے مطابق، امام ابو حنیفہؒ اور محدثین کرام کا اختلاف محض نزاع لفظی ہ جاتا ہے کیونکہ دونوں گروہوں کی رائے میں جو شخص محض تصدیق قلبی کا حامل ہو، خواہ مست و فاجر ہو، اپنے گناہوں کی سزا پا کر آخر کار نجات سے بہرہ اندوز ہوگا مگر عذاب ہم سے قطعاً محفوظ اور نعم جنت سے بقدر حسنات مخلوط وہی مرد مومن ہوگا جس کا بایمان و یقین کی روشنی سے منور اور جس کے جوارح اعمال حسنہ سے مزین ہوں گے۔ یا اصل ایمان یا حقیقت ایمانیہ خلید فی الہما یعنی دوزخ میں ہمیشہ رہنے سے مانع ہے اور

ایمان کامل (یعنی یقین و عمل کا مجموعہ) دوزخ میں داخلہ سے (تفصیل کے دیکھیے) مدنی و نسخ
اباری شروع بخاری۔ کتاب الایمان)

ایمان کی مثال ایک درخت کی سمجھی جاہے۔ اگر درخت بے برگ و بار ہو اور بالکل
انڈمنڈ رہ گیا ہو تو اسے بھوکھنے کے لیے درخت ہی کہیں گے۔ اور کچھ نہ کچھ فائدہ بھی اس
سے حاصل ہی کیا جاسکے گا مگر درخت سے پورا فائدہ اسی وقت حاصل کیا جاسکے گا جب
وہ سرسبز و شاداب ہو، اس کی شاخیں ہری بھری ہوں اور پھولوں پھلوں سے لدی پھندی۔
اس لیے مومنون کا ایمان مطلوب وہی ہے جس کی غیبات اس کے عمل سے ملتی
ہو، جس کی روشنی اس کے قلب کے شمعہ ان سے چھن چھن کر نہ صرف اس کی زندگی کو منور
کر رہی ہو بلکہ جہالت و ضلالت کے بحر ظلمات میں پھنسنے ہوئے مسافروں کے لیے مینار
روشنی اور گمان و شک کے صحراؤں میں بھٹکنے والے گم گشتہ راہوں کے لیے قندیل و رہائی
بن رہی ہو۔

اعمال ایمانی یا اخلاق اسلامی کے معیار کے لیے اقبال اور حالی جیسے مصلحین شعراء
کے ہاں ہمیں بہت کچھ مل سکتا ہے مگر اس کی اصل و تائید تو کتاب الہی اور سنت نبوی کی
سدا بہار تعلیمات ہی ہیں۔ رومی و سعدی اور اقبال و حالی نے انھی چھنتانوں سے
گل چینی کی ہے۔

کیا ”سیکولر قانون“ زندگی کی رہنمائی کے لیے کافی ہے؟

مولانا محمد تقی امین

(یہ مقالہ انٹرنیشنل سیمینار ۱۹۷۳ء نئی دہلی میں پڑھا گیا۔)

اس بحث کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں :

(۱) سیکولر قانون

(۲) دائرہ کار اور

(۳) زندگی پر اس کا اثر

سیکولر قانون کی بنیاد (۱) سیکولر قانون کی بنیاد روماء کا قانونی نظام ہے۔ اس بنا پر پہلے اس کے اجزائے ترکیبی میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

خاندانی - قبائلی - ریاستی اور تھنیز (یونان) کے جمہوری نظام کے باوجود روماء نے قانونی نظام پر اس لیے بنیاد رکھی جاتی ہے کہ قانون کو قانونی شکل دینے، اس کو ”سیکولر“ ماننے اور سلطنت کی عام قانونی تنظیم کرنے میں روماء نے کافی حصہ لیا ہے جیسا کہ ذیل کی مباحثوں سے ظاہر ہے۔

نازہ الراح ۴۵-۵۱ قبل مسیح کے لگ بھگ ”روما“ میں قانون بنانے کے لیے دس

آئینوں کی ایک مجلس مقرر کی گئی اور اس نے قانون کا ایک مجموعہ مرتب کیا جو دوازدہ الواح کے نام سے مشہور ہے۔ اس مجموعے میں معاملات و کاروبار اور ملک کے انتظام و انصرام سے متعلق قوانین تھے اور بیشتر وہ رواج بھی شامل تھے جو رومیوں میں پہلے سے رائج تھے اور قانون کا درجہ حاصل کر چکے تھے حتیٰ الامکان اس بات کی کوشش کی گئی تھی کہ قدیم مذہبی مراسم کو اس مجموعہ سے الگ رکھا جائے اور ”دنیاوی طرز“ کا قانون مرتب کیا جائے لیکن اس کوشش میں پوری طرح کامیابی نہ ہو سکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس مجموعہ کی اشاعت کے بعد بھی ایک صدی سے زیادہ عرصہ تک مذہبی لوگوں کا اقتدار قائم رہا اور یہی لوگ ”مجموعہ“ کی تشریح و توضیح کر کے اس میں اضافہ کرتے رہے۔ اس طرح یہ ”مجموعہ“ گویا مذہبی۔ اخلاقی اور دیوانی قوانین پر مشتمل بن گیا تھا۔

رومی قانون | پھر بعد کے زمانے میں حالات و ضروریات کی مطابقت سے قوانین کی تشریح و تفسیر اور تیس واسنابا کا کام منتشر طور پر برابر جاری رہا اور تدوین قانون کی کوشش رفتہ رفتہ ترقی۔ کے مدارج طے کرتی رہی۔ یہاں تک کہ تقریباً ایک ہزار سال بعد ۵۲۹ء میں جب ”شہنشاہ جینیٹین“ سر پر آراے سلطنت ہوا تو اس نے قانون کی باقاعدہ تدوین کی طرف سب سے پہلے توجہ کی۔ چنانچہ اس نے رائج شدہ قوانین اور مرتب شدہ مجموعوں کا مطالعہ کرنے کے بعد قانون کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا :

(۱) قانون موضوعہ اور

(۲) قانون غیر موضوعہ

قانون موضوعہ سے ملک کے تمام وہ قوانین مراد ہیں جن کو مختلف مجالس مقننہ نے مختلف وقتوں میں وضع کیا تھا اور قانون غیر موضوعہ سے ماہرین قانون کے فیصلے اور مجسٹریٹوں کے وہ اعلانات مراد ہیں جو حالات کی مناسبت سے مختلف وقتوں میں صادر ہوتے اور قانونی حیثیت اختیار کر لیتے تھے۔

۵۲۹ء میں ”جینیٹین“ نے قانون موضوعہ کی باقاعدہ ترتیب اور ان کو قانونی زبان میں ڈھالنے کے لیے دس اشخاص پر مشتمل ایک ”لاکیشن“ مقرر کیا۔

دسمبر ۱۹۵۲ء میں ایک دوسرا "لائکشن" قانون غیر موضوعہ کی تنظیم کے لیے مقرر کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ موضوعہ کی طرح غیر موضوعہ کو بھی ایک ڈائجسٹ میں جمع کر دیا جائے۔

پھر دسمبر ۱۹۵۳ء میں گایوس کی ایک قدیم کتاب پر نظر ثانی کرا کے انسٹی ٹیوٹس کے نام سے جدید ترتیب کرائی۔ ۱۹۵۴ء میں پہلے مجموعہ CODESE پر جو ۱۹۵۹ء میں مکمل ہوا تھا، نظر ثانی کرائی۔ بعض دشواریوں پر قابو پانے کے لیے خود سچاس فیصلے صادر کیے۔ غرض اس طرح مختلف کوششوں اور مختلف تالیفات کے بعد ۸۰ سال کی مدت میں رومی قانون کا یہ مجموعہ تیار ہوا جو آج "رومن لا" کے نام سے مشہور ہے۔

دینی قانون یا قانون فطرت | مقنین کا اتفاق ہے کہ اس مجموعہ میں قانون ملکی کے ساتھ قانون فطرت کا معتد بہ حصہ شامل ہے۔ یہ وہی قانون فطرت ہے جس کا نزدل یونانیوں کے عقیدے کے مطابق ایک ایسے عالم سے ہوا جو فطرت کا مرکز و مکن ہے۔ اور جس کو وہ تعبدی احکام کا مجموعہ سمجھتے تھے۔ بالخصوص رواقین کا خیال تھا کہ عقل کل (ذات الہی) نے انسان کی ہدایت و اصلاح کے لیے قانون فطرت جاری کیا ہے۔

خود "جینیٹین" کا قول ہے کہ قانون فطرت جس کو تمام قومیں مانتی ہیں اور جس کو مشیت ایزدی نے جاری کیا ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور اب تک بلا ترمیم و تبدل ایک ہی طور پر نافذ رہے گا لیکن قانون ملکی میں حسب ضرورت تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ زمانہ سلف میں بھی اس قسم کے قانون میں بار بار ترمیم ہوئی ہے۔ "جینیٹین" نے تمدن قانون سے متعلق ایک رسالہ شائع کیا تھا اس میں بھی لکھا تھا کہ "تمام قومیں جن میں قوانین اور مراسم کا رواج ہے جزاً اپنے مخصوص قوانین اور جزاً فطری قوانین کی تابع ہوتی ہیں" اور اسی طرح روم کے مقنین میں یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ مجسٹریٹ کے قانون کی کتابوں میں قانون فطرت کے اور کئی نام ملتے ہیں۔ مثلاً قانون الہی۔ قانون عقل۔ قانون عام۔ قانون غیر کمٹوبی۔ قانون اخلاق اور قانون بین الاقوام وغیرہ۔^۲

سیکولر قانون دنیاوی اور دینی قانون کا مجہ نہ تھا | ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ روم کے قانونی نظام میں دنیاوی قانون کے ساتھ دینی قانون بھی شامل تھا۔ نیز یہ بات بھی واضح ہے کہ کیونکہ

قانون سے مراد وہ دنیاوی قانون ہے جو لازمی طور سے دین کا مخالف نہیں ہے بلکہ اس میں دینی قانون کے بہت سے اجزاء شامل ہوتے ہیں اگرچہ دین کی حیثیت سے نہ ہے۔

دوا کی اس "تدوین" کے بعد پھر عقل کی امنگوں اور جذبات کی ترنگوں نے معاشرہ اور سوسائٹی کی حالت میں جس قدر تبدیلی کی۔ اس کے محاذ سے "سیکولر قانون" میں تبدیلی ہوتی رہی لیکن ہمیشہ دینی قانون کا ایک معتد بہ حصہ اس میں شامل رہا۔

جمہوریہ ہند کے سیکولر قانون کی بنیادی دفعات اور دینی شواہد | چنانچہ جمہوریہ ہند کے سیکولر قانون کا جو مجموعہ ہمارے سامنے ہے اس میں بھی دینی قانون کا کافی حصہ شامل ہے مثلاً سماجی۔ شہری۔ شخصی۔ مذہبی۔ تہذیبی۔ تعلیمی اور انصاف وغیرہ سے متعلق جو آزادی و مساوات کی دفعات ہیں وہ سب گویا دینی قانون سے لی گئی ہیں جیسا کہ اس تفصیل سے ظاہر ہے۔

سماجی مساوات | سماجی مساوات۔

یا ایہا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ
و جعلناکم شعربا و قبائل لتعارفوا ان
اکرمکم عند اللہ اتقاکم^۱
اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور مختلف برادریاں اور قبیلے اس لیے مقرر کیے ہیں کہ آپس میں ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔ اللہ کے نزدیک تم میں معزز وہ ہے جو تم میں پرہیزگار ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الناس کلہم اخوة^۲ تمام لوگ بھائی بھائی ہیں۔

شہری، شخصی اور مذہبی آزادی | شہری آزادی

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا یوسر رجل فی الاسلام بخیر عدل^۳ کوئی شخص اسلام میں انصاف کے بغیر قید نہ کیا جائے گا۔

شخصی آزادی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ
بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا تُسَلَّمُوا عَلَيْكُمْ
أُهْلُهَا۔^۶

دوسری جگہ ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ
الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ أَشْرٌ مِّنَ الْأَعْيُنِ
وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا۔

مذہبی آزادی

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ۔

دوسری جگہ ہے :

فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ
فَلْيُكْفُرْ۔^۹

تعلیم و تہذیب کی آزادی

فَهُم أَحْرَارٌ فِي شَهَادَاتِهِمْ وَمَتَا كِتَابُهُمْ
وَمَوَاسِيَتُهُمْ وَجَمِيعِ أَحْكَامِهِمْ۔
(کتاب الاموال - ص ۱۳۰)

دوسری جگہ ہے :

اقْرَأْ هَٰذَا نَبَأَ عَلِيِّ مَلَلَهُمْ وَشَرِّ الْأَعْمَى
(کتاب الاموال - ص ۱۰۱)

اے ایمان والو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے
گھروں میں داخل نہ ہو جب تک اجازت
نہ ملے۔

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو
بعض گمان گناہ ہوتے ہیں کسی کے تجسس
میں نہ رہو اور کوئی شخص ایک دوسرے
کی غیبت نہ کرے۔

دین میں زبردستی نہیں ہے۔

جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر
کرے۔

یہ لوگ اپنی شہادات کے احکام، نکاح کے
معاملات، وراثت کے قوانین اور دوسرے
تمام پرسنل معاملات میں آزاد ہوں گے۔

غلبہ سے نفع کیے ہوئے ممالک کے باشندے
اپنے اپنے مذہب اور شریعتوں پر باقی رکھے
گئے تھے۔

ملک اور انصاف کی آزادی | ملک کی آزادی۔

حضرت علیؑ نے غوارج کے لیے فرمایا :

تم جہاں چاہو رہو، ہمارے اور تمہارے درمیان
شرط یہ ہے کہ تم خواریزی اور ہرنی نہ اختیار
کرو اور ظلم سے باز آؤ۔

کوذا حیث نشتم بیننا و بینکم حران لا
تسفلو ادماً ولا تقطعوا سبیلنا ولا
تظلموا احداً

(نیل الاوطار ج ۷ - ص ۳۹)

ایک موقع پر ان کو یہ کہلا بھیجا :
لانبذک کربقтал مالک متحد ثوا فساداً
(ایضاً - ص ۳۳)

جب تک تم فساد کے مزید نہ ہو گے ہم تمہارے
درمیان لڑائی کی ابتدا نہ کریں گے۔

انصاف کی آزادی

اے ایمان والو! انصاف پر قائم رہو گواہی
دو اللہ کے لیے اگرچہ خود اپنی جان کے
والدین اور قرابت داروں کے خلاف
ہی ہو۔

یا ایہا الذین آمنوا کوذا توامین بالقسط
شہداء للہ ولوعلی انفسکم واولی الدین
والاقریبین۔

(النساء ج ۱۲)

دوسری جگہ ہے :

کسی قوم کی دشمنی تمہیں بے انصافی پر نہ ابھارے
انصاف کرو یہی تقویٰ سے لگتی بات ہے۔

ولا یجر منکم شأن قوم علی ان
لا تعدلوا احد لواءہوا قرب لل تقوی۔

(المائدہ ج ۲)

حکومت کی پالیسی کے رہنما اصول اور دینی شواہد | یہ سب دینی قانون کی دفعات ہیں لیکن یہی سب
”سیکولر قانون“ کی بھی ہیں۔ اسی طرح سیکولر حکومت کی پالیسی کے جو رہنما اصول ہیں ان میں
بیشتر حصہ دینی قانون سے لیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

ذیل میں چند دفعات سیکولر قانون کے مجموعے سے نقل کی جاتی ہیں اور شواہد دینی قانون
سے پیش کیے جاتے ہیں تاکہ دونوں کی مطابقت واضح ہو۔

(۱) تمام شہریوں کو مساوی طور پر بقدر ضرورت معاش کے ذرائع حاصل ہوں۔

وہی قانون میں سماجی تحفظات کے تحت حکومت دو قسم کے انتظام کی ذمہ دار ہے۔
(الف) وہ جس سے قوم کی ضرورتیں پوری ہوں۔

(ب) وہ جس سے قوم معاشی لحاظ سے خود کفیل ہو۔

حکومت اور پبلک کے تعلق کو ایک مثال کے ذریعے اس طرح سمجھایا گیا ہے۔
حکومت اور قوم کی مثال ایسی ہے جیسے کچھ لوگوں نے سفر کیا اور اپنے اخراجات کی رقم اپنے میں سے کسی کے یہ کہہ کر حوالے کر دی کہ ہمارے اوپر خرچ کرتے رہو۔ اسی صورت میں ان کے ساتھ کسی قسم کا ترجیحی سلوک روا ہو سکتا ہے؛ ہرگز نہیں!
ذرائع معاش کی تنظیم میں حکومت کی پالیسی نظام ربربیت پر مبنی ہوگی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شہری کو اس کی مختلف حاجت اور ضرورت کے مطابق محنت و شغف کے ساتھ اس طرح زندگی کے سر و سامان مہیا کیے جائیں کہ وہ اپنی حد کمال کو پہنچ جائے۔

مفرواۃ امام راغب میں ربربیت کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے:

هو النشل الشئ حالاً لا لانی حد التمام یکے بعد دیگرے مختلف حالتوں میں اس طرح
(مفرواۃ فی غرائب القرآن)

قدرتی وسائل سب کی ملکیت (۲۱) ملک کے قدرتی وسائل بحیثیت مجموعی سب کی ملکیت ہیں اور
سب کے درمیان اس طرح تقسیم ہونے چاہئیں کہ خوش اسلوبی کے ساتھ سب فائدہ اٹھا سکیں۔
هو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعاً۔
اللہ ہی ہے جس نے تم سب کے لیے زمین

کی ساری چیزیں پیدا کی ہیں۔ (البقرہ ۳۵)

ولقد مکناکم فی الارض وجعلنا لکم
فیہا معاشاً۔ (الاعراف ۱۵۰)

معاشی تنظیم میں سب کی شرکت (۳۲) ملک کی معاشی تنظیم اس طرح کی جائے کہ دولت اور
پیداوار کے ذرائع ایک طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائیں کہ جس سے مشترکہ مفاد پائمال ہو۔

کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم تاکہ دولت تم مالداروں کے درمیان سمٹ
کر نہ رہ جائے۔ (حشر ۱۵)

وجعلنا لکم فیہا معاش ومن لستہ
لہ برائرتین۔ (حجر- ۱۵)
تم سب کے لیے ہم نے زندگی کے سروسامان
دیئے اور ان کے لیے بھی جن کو تم روزی
نہیں دیتے ہو۔

اجرت میں یکسانیت | (۴) مرد اور عورت کے درمیان یکساں کام کی اجرت میں تفاوت
نہ ہونا چاہیے۔

للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء
نصیب مما اکتسبن۔ (النساء- ۵۵)
مردوں کے لیے حصہ ہے جو انہوں نے کمایا
اور عورتوں کے لیے حصہ ہے جو انہوں
نے کمایا۔

چھوٹے بڑے کسی شہری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا موقع نہ دیا جائے۔ قرآن حکیم
میں فرعون کی حکومت کی برائی کی ایک بڑی وجہ یہ ہی بیان کی گئی ہے۔

ان فرعون علا فی الارض وجعل اہلہا
شیعاً لیتضعف طائفتہ منهم۔
فرعون ملک میں سرکش ہو گیا اور اس نے وہاں
کے لوگوں کے کئی گروہ کر کے ایک گروہ کو کمزور
کر رکھا تھا۔ (اقصص- ۱۵)

(۶) معاشی ضرورت سے مجبور ہو کر کوئی شخص ضرر رساں پیشہ نہ اختیار کرے۔

دینی قانون میں نفع و نقصان کا مدار اخلاقی قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بغیر ضرر رساں
پیشہ سے نہیں بچا جاسکتا۔
قرآن حکیم میں ہے:

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہا اثر
کبیر ومنافع للناس واثمہما اکبر من
نفعہما۔ (البقرہ- ۲۱۷)
وہ تم سے شراب اور جوا کے متعلق سوال کرتے
ہیں۔ آپ کہہ دیجیے ان دونوں میں بڑا گناہ
ہے اور لوگوں کے لیے فائدے سے بھی ہیں لیکن
گناہ فائدہ سے بڑھ کر ہے۔

کلام عرب میں "اثم" اخلاقی و روحانی نقصان اور ضرر مادی و جسمانی نقصان کے
لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ آیت میں "ضرر" کے بجائے لفظ "اثم" لانے سے ظاہر ہو کہ

جو از عدم جواز یا حلال و حرام کے لیے مدار اخلاقی و روحانی نقصان ہے۔ نہ کہ مادی و جسمانی نقصان۔

ہر شہری کو مفت بنیادی تعلیم (۷)

قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیتیں سورہٴ علق کی ہیں جن میں انسان کی بنیادی تعلیم کی طرف اشارہ ہے جس کے مطابق رسول اللہؐ اور آپ کے مختلف جانشینوں نے مفت بنیادی تعلیم کا انتظام کیا تھا۔

ہر شہری کو کام اور تعلیم کے مواقع (۸) کام کرنے اور تعلیم پانے کا حق ہر شہری کو حاصل ہو۔ روزگار کی شرطوں میں رحم دلی اور انصاف کو ملحوظ رکھا جائے۔ بے روزگاری، معذوری، بیماری، بڑھاپے اور دوسرے ناگہانی حالتوں اور حادثوں کے موقع پر حکومت کی طرف سے طبی امداد کا انتظام ہو۔

خلافت کی تعریف میں ہے۔

ان الخلیفۃ ہوالذی یعنٰی بکتاب اللہ
ویشفق علی الرعیۃ شفقتہ الوحل
علی اہلہ

خليفة وہ ہے جو اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کرے اور رعایا پر ایسی شفقت کرے جیسی کہ وہ اپنی اہل و عیال پر شفقت کرتا ہے۔

رسول اللہؐ نے ایک موقع پر فرمایا :
ان رسول اللہؐ ولی غنیکم و فقیروکم

اللہ کا رسول (بحیثیت سربراہ حکومت اللہ) اور مفلس سب کا سرپرست ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا :

لسلطان ولی من کادلی لہ ۱۳
بادشاہ (حکومت) اس کا سرپرست ہے
جس کا کوئی سرپرست نہیں۔

رسول اللہؐ نے بحیثیت سربراہ حکومت ایک ادارہ قائم کیا تھا جس کی نگرانی حضرت نال رضا کے ذمہ تھی اس میں مختلف قسم کے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کا بندوبست تھا۔ ۱۴

اسی طرح آپ کے مختلف جانشینوں نے حاجت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کا باقاعدہ انتظام کیا تھا جس میں غذا، لباس، مکان، علاج، تعلیم، اہل و عیال کی کفالت قرض کی ادائیگی، شادی اور بوقت ضرورت خادم کا ذکر صراحت کے ساتھ موجود ہے۔^{۱۵} حضرت معاویہ نے ایک مستقل آدمی لوگوں کی ضرورت پر مقرر کیا تھا۔

جعل معاویۃ راجلا علیٰ حوائج الناس معاویہ نے لوگوں کی ضرورت پر ایک آدمی کا تقرر کیا۔

مزدوروں کو گنارا بھرا جرت (۹) مزدوروں کو گنارا بھرا جرت دی جائے، کام لینے میں اس کا لحاظ رکھا جائے کہ وہ اپنی زندگی سے معیار کو ادھکا کر سکیں۔

رسول اللہؐ نے مزدوروں کے بارے میں فرمایا :

ہم اخوانکم جعناہم اللہ تحت یدیکم وہ تھکے بھائی ہیں۔ اللہ نے ان کو تھکائے
فمن جعل اللہ اخاہ تحت یدہ فلیطعمہ ماتحت کر دیا ہے جس کے ماتحت اللہ نے
مہایاکل ویلبہ مہایلبس ولا یكلفہ اس کے بھائی کو کیا تو جو خود کھائے وہی
من العمل ما یغلبہ فان کلفہ ما یغلبہ اپنے بھائی کو کھلائے جو خود پہنے وہی اس کو
فلیعنه علیہ پہنائے اور جو کام اس کی طاقت سے باہر
ہو اس کی اسے تکلیف نہ دے اور اگر
تکلیف دے تو خود اس کی مدد کرے۔

دوسری جگہ آپ نے فرمایا :

اعطوا العامل من عملہ فان عامل اللہ لا یخیب۔ کام کرنے والوں کو اس کے کام سے حصہ دو کیونکہ اللہ کا عامل محروم نہیں کیا جاتا۔

پسماندہ طبقوں کی بہتری پر زور (۱۰) پسماندہ طبقوں اور قبیلوں کی تعلیمی، تہذیبی، سماجی اور معاشی بہتری پر خاص طور سے زور دیا جائے اور سماجی بے انصافی اور بیجا نفع کمانے کے ذریعے سے انہیں بچایا جائے۔

ایک حدیث قدسی میں رسول اللہؐ نے فرمایا :

المال مالی والفقراء عیالی فمن بخل من
مالی علی عیالی فلا دخلن جہنم ولا
ابی ۱۹

اللہ نے فرمایا مال میرا مال ہے اور فقراء میری
عیال ہیں جس نے میرا مال میری عیال پر
خرچ کرنے میں بخل کیا اس کو ضرور جہنم میں مال
دون گا اور مجھے کچھ پروا نہ ہوگی۔

ایک موقع پر رسول اللہؐ نے فرمایا :
من كان معه فضل ظهر فليعد على من
لا ظهر له ومن كان له فضل من زاد
فليعد به على من لا زاد له قال فذكر
من اصناف المال ما ذكر حتى رأينا انه
لاحق لاحد في فضل ۲۰

جس شخص کے پاس سواری اور طاقت کے
سامان اپنی ضرورت سے زائد ہوں وہ اس
شخص کو دے دے جس کے پاس سامان
نہ ہو۔ اور جس کے پاس کھانے پینے کی چیزیں
ضرورت سے زائد ہوں وہ زائد چیزیں
مغلس و نادار کو دے دے۔ راوی ابو سعید
خدریؓ کا قول ہے کہ رسول اللہؐ نے اسی
طرح مال کی مختلف قسموں کا ذکر کر کے زائد
مال دوسروں کو دینے کی تاکید کی یہاں تک
کہ ہم نے گمان کیا کہ زائد میں ہم لوگوں کا کوئی
حق نہیں ہے۔

حضرت علیؓ نے فرمایا :

ان الله فرض على الاغنياء في اتواهم بقدر
ما يكتفي فقرهم فان جاعوا وعر دا جهدوا
فبمنع الاغنياء حق على الله ان يحاسبهم
يوم القيمة ويعذب بهم عليه ۲۱

اللہ تعالیٰ نے بقرہ رکعایت غریبوں کی ضرورت
پوری کرنا مالداروں پر فرض کیا ہے اگر وہ بھوکے
شنگے یا کسی اور معاشی مصائب میں مبتلا ہوئے
تو یہ مالداروں کے نہ دینے کی وجہ سے ہے
اللہ کا حق ہے کہ قیامت کے دن ان سے
حساب لے اور ان کو سزا دے۔

معیار زندگی اور صحت کی بہتری | (۱۱) لوگوں کا معیار زندگی بلند کیا جائے اور ان کی صحت کو بہتر بنایا جائے۔

ان اللہ بامر بالعدل والاحسان - بے شک اللہ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے۔
(نحل - ۱۳۵)

عدل و احسان نہایت وسیع اور جامع لفظ ہیں جن سے مفید سے مفید ترک اختیار کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔
دوسری جگہ ہے :

وما ارسلک الا رحمة للعالمین اے پیغمبر ہم نے آپ کو محض اس لیے بھیجا کہ رحمت عامہ کا ظہور ہو۔ (انبیاء - ۱۰۷)

رحمت عامہ میں حالات و زمانہ کی رعایت سے بہتر سے بہتر اور مفید تر معیار زندگی بھی داخل ہے۔

نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی | (۱۲) شراب اور دیگر نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی لگائی جائے۔

یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانساب والاثلام حرجین من عمل الشیطان فاجتنبوا لعلکم تفلحون یا ایہا ایمان والو! شراب، جو اور پانے سب گندے اور شیطانی کام ہیں۔ ان سے بچو تاکہ فلاح پاؤ۔
(المائدہ - ۱۲۵)

عدلیہ کی علیحدگی | (۱۳) عدلیہ کو انتظامیہ سے علیحدہ کیا جائے۔

فا حکم بینہم بما انزل اللہ ولا تتبع اھواءہم لوگوں کے درمیان اس کے موافق فیصلہ کرو جو اللہ نے اتارا اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔ (المائدہ - ۷۷)

دوسری جگہ ہے :

واحدہ ہرمان یفتنوک عن بعض ما انزل اللہ ایک (ایضاً) لوگوں سے بچتے رہو کہ کہیں وہ آپ کو اس سے بہکا نہ دیں جو اللہ نے اتارا ہے۔

امن عالم کی ترقی اور ہر ملک کی آزادی میں مدد | (۱۴) امن عالم کو ترقی دی جائے اور دوسرے ملکوں کے ساتھ باعزت و دوستانہ تعلقات رکھے جائیں۔

وتعاودوا علی البی والتقویٰ ولا تعادوا علی الاشرار والعدوان۔
نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو گناہ اور ظلم پر مدد نہ کرو۔

(المائدہ - ۸)

(۱۵) ہر ملک کی آزادی و خود مختاری کا احترام کیا جائے اور اس کے اندرونی معاملہ میں کسی قسم کی مداخلت نہ کی جائے اور بین الملکی کھجوتوں پر سختی کے ساتھ پابندی کی جائے۔
لا ینظکم اللہ عن الذین لہر یقاتلوا کفری
الذین ولہر ینجو کرم دیا رکھ ان
تبدوا ہر و تقسطوا الیہم۔
جو لوگ تم سے دین کے معاملہ میں جھگڑا نہیں کرتے اور تم کو اپنے گھروں سے نہیں نکالتے
اللہ منع نہیں کرتا کہ تم ان کے ساتھ بھلائی اور انصاف کا سلوک کرو۔

(الممتحنہ - ۲۴)

وان استنصرو کفر فی الذین فعلیکم النصر
الاعلیٰ تو ہم بینکرم و بینہم میثاق۔
اگر وہ تم سے مدد چاہیں تو تم کو ان کی مدد کرنی لازم ہے مگر ان کے مقابلے میں نہیں جن سے تمھارا معاہدہ ہے۔

(الانفال - ۱۰۵)

فلاحی ریاست و سماجی تحفظات کے یہ چند شواہد سیکولر قانون کی مناسبت سے مہیا کیے گئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ دینی قانون کا کتنا حصہ سیکولر قانون میں موجود ہے۔
سیکولر قانون کا دائرہ کار محدود ہے | "سیکولر قانون" میں دینی قانون کے معتد بہ اجزاء شامل ہونے کے باوجود زندگی کے تمام گوشوں کو وہ حاوی نہیں ہے بلکہ چند بنیادی خامیوں کی وجہ سے اس کا دائرہ خارجی زندگی تک محدود ہے۔ وہ خامیاں یہ ہیں :

(۱) عقل کو جذبات پر فتنہ بنانے کی کوئی تدبیر اس کے پاس نہیں ہے جس کی بنا پر عقل اور خواہش کی آواز میں فرق کرنا دشوار ہو گیا ہے۔

(۲) "اقدار حیات" کی تعین اور اس کی حفاظت کا بندوبست نہیں ہے جس کو پہنا پر دن بدن اقدار پائمال ہوتے رہتے اور انسان بے بس تماشا بنی ہوا ہے۔

(۳) روحانی تسکین اور اس کی تکمیل کا کوئی انتظام نہیں ہے جس کی بنا پر روح مضطرب

اور بیقرار رہتی ہے۔

(۴) اخلاق و کردار کا کوئی معیار نہیں ہے صرف معاشرہ و سوسائٹی معیار ہے جس میں آئے دن تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور اس پر مبنی اخلاق و کردار بدلتے رہتے ہیں۔

(۵) محاسن و معائب کی جانچ کے لیے کوئی کسوٹی نہیں ہے جس کی بنا پر وہی محاسن قابل قدر شمار ہوتے ہیں جو براہ راست دنیوی مفاد پر اثر انداز ہوتے اور قوت و طاقت کا باعث ہوتے ہیں۔

شرم و حیا، عفت و عصمت، اذہب و شفقت، محبت و الفت، کتبہ پروری، وسیع القلبی، نرم دلی، خلوص وغیرہ کی کوئی قیمت نہیں رہ گئی ہے۔

(۶) حلال و حرام کی تفریق کے لیے کوئی پیمانہ نہیں ہے جس کی بنا پر کھانے پینے کی اشیاء کی جانچ سخت مشکل ہے۔

(۷) عورت و مرد کے درمیان ربط و تعلق کے حدود کی تعیین نہیں ہے کہ جس سے بے اعتدالیوں کے امکانات کم سے کم ہو سکیں۔

(۸) معاشرتی نظم میں خلل ڈالنے والی چیزوں سے حفاظت کا کوئی بندوبست نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ ایک انسان دوسرے سے محفوظ رہ سکے خلل ڈالنے والی چیزیں مثلاً غیبت، برائی، حسد، بڑائی، بدعہدی، قطع رحمی، فضول خرچی، بخل، طعن، تمسخر، استہزاء وغیرہ۔

(۹) معاملات کو خراب کرنے والے اخلاقی مفاسد کی نشاندہی اور ان سے باز رہنے کی کوئی سبیل نہیں ہے کہ جس سے ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی اور حق تلفی وغیرہ سے اجتناب ہو۔ مثلاً خود غرضی، مفاد پرستی، اجارہ داری، ذخیرہ اندوزی، فریب دہی، طلب زسد کے قدرتی تناسب میں خلل اندازی، مستقبل کی سودا بازی، بے جا مالیت، منازعت، ناجائز استحصال، اجتماعی مفاد کی قربانی، باہمی تعاون کا فقدان، قمار، سٹہ اور سود وغیرہ۔

(۱۰) عقل کی موٹگائیوں اور نفس کی سرستیوں پر قابو پانے کے لیے کوئی طریقہ کار

نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ انسان پر کنٹرول کیا جائے۔
(۱۱) عفت و عصمت کا کوئی واضح تصور نہیں ہے کہ کسی معقول بند و بست کے ذریعہ اس کی حفاظت کی جاسکے۔

(۱۲) ایمان و اعتقاد کا کوئی نظم نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ انکار و خیالات کی جولانیوں پر قابو پایا جائے اور زندگی میں مرکزیت پیدا کی جائے۔

یہ چند بنیادی باتیں ہیں ان پر مبنی جس قدر قوانین ہیں وہ "سیکولر قانون" کے مجموعہ میں نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ "سیکولر" کے دائرہ سے انسان کے داخلی طرز عمل کی تجویز بڑی حد تک نکل چکی ہے اور صرف خارجی طرز عمل کی تجویز رہ گئی ہے جو معاش اور سماج کی اصلاح کے لیے ناکافی ہے۔

سیکولر قانون کے مؤثر نہ ہونے کی وجوہات | پھر قانون کی اہم خصوصیات زندگی میں اس کا موثر ہونا ہے لیکن جن وجوہ سے قانون موثر ہوتا ہے سیکولر قانون میں بڑی حد تک ان کی کمی ہے مثلاً :

- (۱) نبردست اندرونی محرک جو انسان کو قوانین کی اطاعت پر مجبور کرے۔
- (۲) برتر شعور پر اعتقاد کہ جس کی رضا جوئی کے لیے وقتی فائدے کو قربان کیا جاسکے۔
- (۳) بلند و بالا ہستی کے سامنے جواب دہی کا تصور جو گوشہ تنہائی میں خلافت درزی سے باز رکھے۔

- (۴) قانون کی عظمت کہ جس سے اس کا وقار و احترام برقرار رہے۔
 - (۵) قانون کا تقدس کہ جس سے اس میں جاذبیت اور شان دلربائی پیدا ہو۔
 - (۶) قانون کا کمال کہ جس میں مادیت و روحانیت کے ہر گوشہ کی رہنمائی ہو۔
 - (۷) قانون کا دوام کہ مستقبل میں کسی نقص کا تصور نہ ابھرنے دے۔
 - (۸) جنابت پر کنٹرول کی موثر تدبیر جو اس کے اثر کو زائل نہ ہونے دے۔
- غرض مذکورہ نقائص کیوجہ سے "سیکولر قانون" اس قدر موثر و تہہ گیر نہیں رہا کہ دینی قانون کے بنیہ زندگی کی رہنمائی کے لیے کافی ہو۔

دینی قانون کی ضرورت تین طرح سے ہے۔

(۱) نقائص دور کرنے کے لیے

(۲) تکمیل کے لیے

(۳) ٹھیک عمل درآمد کے لیے

”سیکولر قانون“ زندگی کی رہنمائی میں مؤثر و ہمہ گیر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ان تینوں

طرح سے اس کے نقائص دور کیے جائیں۔

سوالہ جات :

۱۔ آر۔ ڈبلیو۔ ایچ۔ خصوصی قانون روما۔ ویباچہ دفعہ ۷۷ جی نین کا تدوین قانون۔ جے۔ کے

بمبئی۔ نظریہ سلطنت۔ رومیوں کا تخیل سلطنت۔ ڈاکٹر حمید الشہام ابو حنیفہ کی تدوین

قانون اسلامی ص ۲۹ شاہ حسین مذاقی تاریخ جمہوریت۔

۲۔ خصوصی قانون روما حوالہ بالا سر جان سامنڈ۔ اصول قانون ج ۱ فصل ۱۱ قانون قدرت

یا قانون اخلاق۔ سر ہندی سمرین۔ قدیم یونان فصل سوم قانون فطرت و نصفت۔

۳۔ حجرات ۲ ع

۴۔ نصب الراية ج ۳ کتاب السیر

۵۔ موطا باب شرط الشاہد

۶۔ النور ۴ ع

۷۔ الحجرات ۲ ع

۸۔ البقر ۳۵ ع

۹۔ الکہف ۴ ع

۱۰۔ تاریخ عمر لابن الجندی الباب التاسع والثلاثون

۱۱۔ غزالی البتر المسبک۔ شاشیہ سراج الملوک ص ۱۷۔ الاستیعاب فی معرفۃ الصحابہ ج ۱۔

ص ۳۳۳۔ دالوداؤد کتاب العلم باب روایت حدیث اہل الکتاب و تجارتی کتاب النفاذ

کنز العمال ج ۱ و ۲ ص ۲۱۴

۱۲۔ کتاب الاموال لابن عبید ص ۶

۱۳۔ ایضاً ص ۲۰۲

۱۴۔ ترمذی ابواب الغرائض باب ماجاء فی میراث المال

۱۵۔ السنن الکبریٰ کتاب الوکالۃ باب التوکیل فی المال وطلب الحقوق۔ والتراتب الاداریۃ

ج ۱ و ۲ ص ۲۳۲۔ الاشراف لابن المنذر

۱۶۔ مقالات امینی بیمی کی حقیقت و شرعی حیثیت۔

۱۷۔ ترمذی ابواب الاحکام باب ماجاء فی امام الرعیۃ

۱۸۔ بخاری کتاب الایمان

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ابن حزم المحلی ج ۲ ص ۱۵۸

۲۱۔ ایضاً ص ۱۵۶

۲۲۔ جمہوریہ ہند کا دستور اساسی باب سوم۔ چہارم اور پنجم۔

ضروری اعلان

رسالہ اسلام اور عصر جدید بابت ماہ جولائی ۱۹۷۵ء میں اعلان کیا گیا تھا کہ
جنوری ۱۹۷۶ء سے رسالہ کے چندہ میں اضافہ کیا جا رہا ہے۔ اب اس اعلان کو
منسوخ سمجھا جائے۔ رسالہ بدستور چندہ روپے سالانہ میں ملا کر لے گا۔

منہجر

نفس واحدہ

قرآن اور نظریہ ارتقاء کی روشنی میں

مولانا کبیر الدین فونز ان

(سلسلے کے لیے دیکھیے "اسلام اور عصر جدید" بابت ماہ جنوری ۱۹۷۵ء)

نفس واحدہ

نظریہ ارتقاء میں سب سے پہلی جاندار مخلوق ایملیبا (AMOEBA) کو مانا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ ایک ہی ایملیبا پہلے پیدا ہوا یا ہزاروں۔ تو یہ بات ابھی تک محقق نہیں ہو سکی ہے۔ کچھ لوگ قرآن اور نظریہ ارتقاء کے درمیان تضاد ثابت کرنے کے لیے ذیل کی آیت پیش کرتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (اے لوگو! ڈرتے رہو اپنے اس رب سے جس نے تم سب کو "ایک جان" سے پیدا کیا۔)

ان حضرات کے خیال میں یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ پوری نسل انسانی کا آغاز کسی "ایک شخص" سے ہوا ہے یعنی آدم سے۔ لہذا یہ آیت نظریہ ارتقاء سے متضاد ہے۔ کیونکہ اس نظریے میں اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ تمام نوع بشر کا فقط ایک باپ مان لیا جائے۔ اس لیے کہ یہ نظریہ بے شمار ایملیباؤں اور لاتعداد تحت الانسازوں سے انجمنیت

انسانوں کے پیدا ہونے کا قایل ہے۔

اگر نفس واحدہ سے "ایک شخص" یا "ایک آدمی" یا "آدم" ہی مراد ہو اور اس کے ماسواۃ اہل کی کوئی گنجائش نہ ہو تب تو بلاشبہ یہ آیت نظریۂ ارتقاء سے متصادم ہوگی لیکن قرآن نے صراحتاً یہاں من سرجلی واحد (ایک مرد سے) یا من بشر واحد (ایک انسان سے) یا من آدم (آدم سے) نہیں کہا ہے۔ "من نفس واحدہ" (ایک جان) کہا ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ نفس واحدہ سے مراد آدم کے بجائے کچھ اور ہو۔ بعض علماء (ولقد خلقنا کھر شھر صورہ ناکھر شھر قلنا للہلا تکتہ اسجدوا لآدم) (اعراف) اور ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہاری صورتیں بنائیں پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو! کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہاں خطاب اگرچہ بصیغۂ جمع (مکرّم) ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم کی پیدائش کا ذکر نہیں بلکہ جملہ انسانوں کی تخلیق کا ذکر ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہاں آدم ہی کی تخلیق کا تذکرہ فرمایا جا رہا ہے۔ پھر ضمیر جمع کیوں استعمال ہوئی؟ اس سوال کا جواب اہل علم پر ظاہر ہے۔ کل بول کر جز دیا اصل بول کر فرع مراد لینا یا اس کے برعکس زبان و ادب کا معرّف اسلوب ہے..... غرض آیت بالا میں تخلیق آدم کا ذکر ہونا ایک مسئلہ امر ہے چاہے ضمائر جمع ہی کیوں نہ آئی ہوں جب یہ بات ہے تو اب دیکھیے کہ تخلیق پہلے ہے اور صورت گیری بعد میں۔ جواب اس سوال کا ڈھونڈنا ہوگا کہ کون سی شے تھی جسے آدم کے پیکر خاکی سے پہلے پیدا کیا گیا؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ مراد وہ کچھ ہے جس سے آدم کا مجسمہ تیار کیا گیا تو اس کا نقص واضح ہے۔ یہ کچھ جب بھی تخلیق کی گئی ہو بہر حال اسے انسان یا بشر تو نہیں کہہ سکتے نیز جو تھوڑا سا جز اس میں سے لے کر آدم کا مجسمہ بنایا گیا اسے بھی انسان سے تعبیر نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ابھی اس سے وہ شکل حیثیت نہیں بنائی گئی جس کا نام آدم قرار پایا ہے صورت گیری سے قبل یہ مٹی یا کچھ بوس مٹی یا کچھ ہی کہلائے گی انسان اور آدم نہیں۔ پھر کیسے اللہ تعالیٰ اسے بحیثیت انسان مخاطب فرما سکتا ہے؟ ایک ہی وجہ قریباً لہجہم ہے۔ یہ کہ پہلے "روح آدم" تخلیق کر لی گئی پھر مٹی سے آدم کا مجسمہ بنایا گیا اور یہ روح اس میں

داخل کر دی گئی!

یہ توجیہ قریب الفہم ہے یا نہیں؟ اس پر انشا اللہ آگے چل کر روشنی ڈالی جائے گی۔

فی الحال تو یہ کہنا ہے کہ مذکورہ بیان کردہ اصول کو ”الذی خلقکھ من نفس واحدۃ“ پر منطبق کر کے یوں ترجمہ کیا جاسکتا ہے۔ ”جس نے تم کو (یعنی آدم کو) نفس واحدۃ سے پیدا کیا۔“ پھر جس طرح ”خلقناکھ“ کی ضمیر جمع سے آدم مراد لیا گیا مگر جب ”صورتا کھ“ پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ آدم مراد لینا مشکل ہے تو ”کم“ کی ضمیر سے ”روح آدم“ مراد لی گئی (حالاں کہ روح آدم مراد لینا اجتہاد معلوم ہوتا ہے کیونکہ قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی کا قول میری نظر سے نہیں گذرا) اسی طرح یہاں ”الذی خلقکھ“ کی ضمیر جمع سے آدم (یا آدم سمیت پوری نوع انسانی) مراد لے سکتے ہیں (اس صورت میں نفس واحدۃ سے مراد ایک شخص، ایک آدمی یا آدم نہیں ہو سکتا کیونکہ خود آدم کا نفس واحدہ سے پیدا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ نفس واحدہ کیا چیز ہے؟ جواب اس کا آسان ہے کہ ”خلقناکھ“ کی ضمیر جمع سے اگر ”روح آدم“ مراد لی جاسکتی ہے تو پھر نفس واحدہ سے ”روح اعظم“ مراد لینا آسان ہے۔ لہذا یہ دعویٰ غلط ہو جائے گا کہ تمام انسانوں کا مورثہ اعلیٰ ایک شخص یا آدم ہی ہیں یا آدم مطلق پہلا انسان ہیں کیونکہ نفس واحدہ سے مراد ”شخص واحد“ یا ”آدم“ نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ اسی نفس واحدہ یا ”روح اعظم“ سے تمام جانداروں اور غیر ترقی یافتہ انسانوں کا ”آدم“ سے قبل تدریجی طور پر پیدا ہونا ممکن ہے۔ اس میں سے ایک ترقی یافتہ انسان وہ ہے جسے ہم تیزنا آدم کہتے ہیں جو اللہ کے نبی تھے۔

اس تاویل و تشریح کے بعد نظریۂ ارتقاء اور مذکورہ آیت میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ سید شریف جبرانیؒ نے ”الترغیبات“ میں نفس واحدہ، عقل اول، نفس کلی اور روح اعظم سب کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ نفس واحدہ سے مراد واحد الخلیہ مخلوق، یا ایبیا، بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ علامہ عنایت اللہ مشرقی کا بھی خیال ہے۔ (دیکھئے مذکرہ ص ۱۶)

نفس واحدہ کی ایک تیسری تاویل ڈاکٹر سید عبدالقیوم قیومی نے کی ہے۔ میرے

خیال میں یہ تاویل تفسیر الایات بالآیت کے مطابق ہے چنانچہ ”یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا نر وجہا وبث منہا سراجاً لکثیراً و نساءً“ کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

”آیت مجیدہ حضرت آدم و حوا کے ساتھ مقید و مختص نہیں بلکہ مطلق اور عام ہے اور کل جنس آدم اور نوع انسانی کو شامل ہے جس میں آدم و حوا بھی داخل ہیں۔ جیسا کہ آیت کریمہ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہے۔ آیت مجیدہ میں واقع ارشاد ”یا ایہا الناس“ خطاب عام ہے اور ”اناس“ میں ”ال“ یعنی الف لام تعریف برائے استغراق ہے جس سے کل جنس آدم اور تمام نوع انسانی مراد ہے۔ یہ دونوں کس صورت ”اناس“ سے خارج نہیں ہیں اور لفظ ”خلقکم“ جمع کا صیغہ ہے جو تمام نوع انسانی کو شامل ہے اور ”نفس واحدہ“ سے ”سلالہ طین“ مراد ہے جس سے ابتداءے آفرینش میں آدم و حوا سمیت کل جنس آدم اور تمام نوع انسانی کو پیدا فرمایا گیا تھا۔“

(حقیقت المسیح ص ۷۰-۷۱)

اگے ص ۷۲ پر لکھتے ہیں ”آیت کریمہ زیر بحث میں نفس واحدہ سے ”سلالہ طین“ مراد ہے آدم مراد نہیں“ (ایضاً)

قرآن میں کہیں ”من سلالۃ من طین“ کہیں ”سلالۃ من ماء مہین“ کہا گیا ہے اس لیے اگر نفس واحدہ سے آدم کے بجائے ”سلالہ“ مراد لیا جائے تو ہرگز غلط نہ ہوگا۔ رہ گیا سوال یہ کہ ”سلالہ“ سے کیا مراد ہے؟ تو مفسرین نے سلالہ کے معنی جوہر اور خلاصہ کے لکھے ہیں جبکہ سلالہ کے لغوی معنی نسل، بیجہ اور ولد کے بھی ہیں۔ آیت ”سلالۃ من ماء مہین“ میں ”ماء مہین“ سے مراد نطفہ اور منی ہے۔ جب تک خود بین کی ایجاد نہیں ہوئی تھی اس وقت تک ”سلالۃ من ماء مہین“ کا مطلب ٹھیک طور پر سمجھنا مشکل تھا لیکن اب ہر شخص منی کے قطرے میں خوردبین کے ذریعہ جراثیم کا مشاہدہ کر کے آسانی کے ساتھ ”سلالۃ من ماء مہین“ کا مطلب سمجھ سکتا ہے۔

اس طویل گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ صراحتاً یہ ثابت ہی نہیں ہوتا ہے کہ پوری نسل

انسانی کا آغاز "ایک شخص" یا "آدم" سے ہوا یا یہ کہ سیدنا آدمؑ ہی مطلق پہلا انسان اور تمام نوریہ بشر کا مورث اعلیٰ ہیں لہذا نظریہ ارتقاء اور مذکورہ آیت قرآنی کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ پھر عرب نہیں کہ ہم جسے آدم سمجھتے ہیں یعنی خدا کا برگزیدہ پیغمبر یا قرآن میں جس آدم کا تذکرہ ہے وہ ایران کا کیومرث "ہو۔

کیومرث

"نام ایک بادشاہ کا کہ اس نے سب سے اول دنیا میں بادشاہی کی اور جہانگیری میں لکھا ہے کہ کیومرث کے معنی (بفتح کاٹ فارسی و تاءے فوقانی) زندہ اور گویا کے ہیں یعنی گویا گویا اور مرث یعنی زندہ..... اور خان آرمین نے "سراج" اور "چراغ ہدایت" میں لکھا ہے کہ کیومرث کاٹ فارسی اور فتح میم اور تاءے فوقانی سے ہے یعنی گویا قلب "گویا" کا اور مرث مبدل "مرد" کا کہ وال ہلمہ سے ہے پس ترکیبی معنی اس کے "مرد گویا" ہوتے ہیں۔ ظاہراً بادشاہ مذکور خوش کلامی اور تیز زبانی بھی خوب رکھتا ہوگا" اس لقب سے ملقب ہوا اور معربات کے دسلے میں ملا عبدالرشید رشیدی اور صاحب منتخب نے لکھا ہے کہ کیومرث (بفتح کاٹ عربی و فتح میم و تاءے مثلثہ) معرب کیومرث کا کہ بحسب کاٹ فارسی و فتح میم و تاءے فوقانی ہے اور ترکیبی معنی "پیشواے زمین" کے ہیں یعنی گویا معنی زمین کے ہیں اور مرث بالفتح کے معنی پیشوا کے ہیں اور یہ کلمہ سریانی ایوانی زبان کا ہے چنانچہ "گیومتریا" علم ہندسہ کے معنی ہیں گویا معنی زمین اور متریا معنی اندازہ۔ اور مرث و مات یعنی سید، چنانچہ مات حضرت مریم کو کہتے ہیں۔

(تصیر اللغات ج ۲ ص ۱۰۴)

عبدالرزاق کانپوری مولف "البراکہ" لکھتے ہیں :

"در بنو ت کے بعد جب پیشرا دیوں میں حکومت آئی تو کیومرث (ملقب "بگل شاہ" یا "ملک الارض") پہلا تاجدار ہوا اور اس کے لقب سے ظاہر ہے کہ یہ صرف خدا کی بنجر زمین پر حکمران تھا اور ہندو ایرانی، دنیا کی معمولی تمدنی ترقیوں سے بھی محروم تھے۔ کیومرث

نے پہاڑ کے غاروں کو مسکن بنایا۔ شیر و بگ کی کھال سے اپنی ذات اور رعایا کے لیے لباس تیار کیا، جانوروں کو مطیع و فرمانبردار بنایا۔ خورد و نوش کا سامان ہوا جیسی تمدنی ترقی تھی اسی معیار سے مذہب کی بھی رفتار تھی۔ (البراہ ص ۲۵-۲۶)

آدم اور کیومرث

کیومرث اور آدم کے القاب اور حالات زندگی میں ذیل کی مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔

(۱) کیومرث کے ایک معنی "مرد گویا" کے ہیں یعنی خوش کلامی کرنے والا، تیز زبان رکھنے والا یا خوب بولنے والا۔ اور قرآن آدم کے متعلق کہتا ہے۔ "علہم آدھ الامساء کلہما" (یعنی آدم کو اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کے نام سکھا دیئے)

(۲) کیومرث کے دوسرے معنی "پیشواے زمین" یا "ملک الارض" (بگل شاہ) بتائے گئے ہیں۔ اور قرآن حضرت آدم کو "خليفة الارض" کہتا ہے اور برگزیدہ پیغمبر قرار دیتا ہے۔ (۳) کیومرث کے حالات زندگی بتاتے ہیں کہ وہ پہلے پہل کسی کو ہستانی علاقے میں رہتا تھا۔ پھر وہاں سے نکل کر ایران کی بنجر زمین میں منتقل ہو گیا۔ قرآن آدم کے بارے میں بتاتا ہے کہ وہ جنت (باغ عدن) میں رہتے تھے چنانچہ علامہ آسوجی لکھتے ہیں:

"معتزلہ اور ابو سلمہ صنفانی اور کچھ لوگ اس طرف گئے ہیں کہ جنت آدم دورانخلدہ نہیں بلکہ کوئی دوسری جنت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے آدم کی آزمائش کے لیے پیدا کی تھی یعنی جنت آدم زمین پر ہی کوئی باغ تھا۔ فارس اور کرمان کے درمیان اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ عدن اور بعض قول کے مطابق فلسطین میں تھا۔"

(روح المعانی ص ۲۱۳ "یا آدم اسکن الخ آیت کی تفسیر میں)

پھر شجر ممنوعہ کے چھل کھانے کی وجہ سے مہبوط (منتقل ہونے) کا حکم ہوا چنانچہ بعض روایت کے مطابق سب سے پہلے کرمان یا اس کے قریب کسی مقام پر مہبوط ہوا۔

(۴) شاہنامہ فردوسی سے پتہ چلتا ہے کہ کیومرث کی تخت نشینی پر اسہرن کو حسد ہوا۔ اور

قرآن سے واضح ہوتا ہے کہ آدم کو خلافت ملنے پر ابلیس کو آدم سے دشمنی ہو گئی اور اس نے آدم کی اطاعت قبول نہیں کی۔

(۵) کیورٹھ نے بجز زمین پر حکمران ہونے کے بعد اپنے اور رعایا کے لیے جانوروں کی کھال سے لباس تیار کیا اور جانوروں کو سدھایا، مطیع و فرمانبردار کیا (غالباً اس سے قبل پتوں سے ستر پوشی کرتا ہوگا) آدم کو بھی ہبوط کے بعد کاشتکار سی کرنی پڑی اور جانوروں کو کام میں لانا پڑا۔ پہلے وہ جنت (باغ عدن) میں پتوں سے ستر پوشی کرتے تھے۔

(۶) ابن خلدون نے سعودی کے حوالے سے لکھا ہے کہ کیورٹھ کی عمر ایک ہزار سال کی تھی اور تقریباً اتنی ہی عمر حضرت آدم علیہ السلام کی بتائی جاتی ہے یعنی نو سو بیس سال۔

ان مشابہتوں پر غور کرنے کے بعد کیورٹھ اور آدم کو ایک ہی شخصیت تصور کرنا غلط نہ ہوگا۔

کیورٹھ کا زمانہ

مردین اور ماہرین علم الانساب کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ دنیا کی موجودہ تمام اقوام یافت، سام اور حام کی اولاد ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ ترک، صقالبہ اور یاجوج و ماجوج یافت کی اولاد ہیں اور سام کو عربوں، فارسیوں اور رومیوں کا باپ شمار کیا جاتا ہے اور قبلی، بربر اور سودانی حام کی نسل سے مانے جاتے ہیں۔ ابن خلدون لکھا ہے: "تورات کے بیان کے مطابق یافت کے سات لڑکے تھے۔ کور، یادانی، مادائی، مانعوع، قطوبالی اور طیراس" (تاریخ ابن خلدون ج ۲ ص ۷)۔

تاریخ الیعقوبی جلد اول میں ہے:

"یافت بن نوح مشرق و مغرب کے مابین اقامت پذیر ہوئے اور آپ سے

گور، توبل، ماش، ماشج اور ماجوج پیدا ہوئے۔"

یہاں مجھے صرت یہ کہنا ہے کہ کور (گور یا جومر) کے متعلق مردین کا خیال ہے کہ

یہی لفظ بدل کر کیورث یا گیورث ہو گیا ہے یعنی کو مر اور کیورث دونوں ہی ایک شخصیت کے دو نام ہیں۔ اور اوپر میں عرض کر چکا ہوں کہ آدم اور کیورث کے درمیان تاریخی یکسانیت اور حالات زندگی میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کیورث ہی قرآن کا آدم ہو لہذا اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ آدم کیورث اور کو مر ایک ہی شخص کے تین نام یا القاب ہیں۔

ادپر جو کچھ میں نے کہا ہے وہ تنہا میرا خیال نہیں ہے بلکہ ابن خلدون جیسے مؤرخ کا بھی خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”بعض علماء فارس (فارسی نسل کے نسب داں) کا قول ہے کہ کیورث (گیورث) ہی کو مر بن یافت بن نوح ہے اور یہ کہ وہ عمر دراز تھا اور طبرستان کے پہاڑوں میں سے دنیا و عمر نامی پہاڑ پر اقامت پذیر ہوا اور وہاں کا فرمانروا ہوا پھر فارس کا حکمراں بنا پھر اس کی اور اس کی اولاد کی حکومت آگے بڑھ گئی۔ یہاں تک کہ بابل کو اپنی مملکت میں لے لیا اور یہ کہ کیورث ہی وہ ہے جس نے شہر بسائے اور قلعے تعمیر کیے اور گھوڑوں کو کام میں لایا خود کو ”آدم“ سے موسوم کیا اور لوگوں کو بھی یہی نام لے کر پکارنے پر آمادہ کیا اور یہ کہ فارسی نسل کی ابتدا اسی کے لڑکے میڈیا (مادامی) سے ہوئی ہے“

(ابن خلدون ج ۲)

ابن خلدون نے اپنی کتاب کے حصہ دوم ص ۶ پر اور ص ۱۵۳ پر بھی ”آدم کو کیورث“ ثابت کیا ہے اور لکھا ہے کہ کیورث روئے زمین کا پہلا فرمانروا تھا اور بقول مسودی تقریباً ایک ہزار سال رہا۔

پہلے کون آدم یا نوح؟

عام طور پر لوگوں کا خیال یہی ہے کہ آدم علیہ السلام اولین نبی اور پہلے انسان ہیں مگر یہ خیال کسی علم و تحقیق پر مبنی نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ذیل کی آیات پر غور کرنا چاہیے۔

(۱) بیشک ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی جیسا کہ ہم نے نوح کی طرف اور ان کے بعد کے انبیاء کی طرف وحی بھیجی۔ (الفاء)

(۲) تمہارے لیے وہی دین مشروع ہوا جس کی وصیت نوح کو کی گئی اور جس کی ہم نے آپ کو وحی کی اور جس کی وصیت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ و عیسیٰ کو کی تھی کہ اس دین کو قائم کرو اور اس میں تفریق مت کرو۔

(۳) یاد کرو! جب کہ اس (اللہ) نے تم کو قوم نوح کے بعد جانشین بنایا۔ (الاعراف)
(۴) کیا انھیں ان لوگوں کی خبر نہیں پہنچی جو ان سے قبل ہو گئے ہیں یعنی قوم نوح، قوم عاد اور قوم ثمود کی۔ (التوبہ)

(۵) اور ہم نے کتنی ہی قوموں کو ہلاک کیا ہے نوح کے بعد۔ (ابراہیم)
(۶) ان لوگوں سے پہلے قوم نوح، اصحاب الرس اور قوم ثمود نے تکذیب کی۔ (ق)
(۷) ان لوگوں سے قبل قوم نوح نے تکذیب کی اور ان کے بعد احزاب نے۔ (غافر)
(۸) اور یاد کرو جب کہ ہم نے انبیاء سے ان کا عہد لیا تھا اور آپ سے اور نوح سے۔ (احزاب)

(۹) اور بیشک ہم نے رسول بنا کر بھیجا نوح کو اور ابراہیم کو... الخ۔ (المحذیر)
ان تمام آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قوم نوح دنیا کی قدیم ترین اور اولین قوم ہے۔ اس سے قبل کسی قوم کا وجود ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ قرآن صراحت سے اس کی نفی کرتا ہے۔ اور قوموں کی ہلاکت و بربادی بھی قوم نوح اور اس کے بعد سے شروع ہوئی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے نوح علیہ السلام کی طرف وحی بھیجی اور نوح ہی سب سے اول نبی ہیں، انھیں کو سب سے پہلے "دین" دیا گیا ہے۔ اگر نوح کے بجائے آدم کی طرف پہلے وحی بھیجی گئی ہوتی یا آدم علیہ السلام پہلے نبی ہوتے تو پھر پہلی آیت میں "إلیٰ نوح" کے بجائے "إلیٰ آدم" یعنی "مکنا آدمنا إلیٰ آدم والنبین من بعده" کہا جاتا۔

چنانچہ مولانا مودودی مظلہ نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :

” سب سے پہلی قوم جس کا ذکر قرآن کرتا ہے حضرت نوح کی قوم ہے۔“
(قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں۔ ص ۲۸)

قاضی مظہر الدین احمد بلگرامی لکھتے ہیں :

” امام رازی کی تحقیق کے مطابق بت پرستوں کے دین سے کوئی دین قدیم نہیں، کیونکہ انبیاء میں سے سب سے پہلے نبی جن کی تاریخ ہم تک پہنچی حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔“ (اسلامی کشتکول۔ ص ۱۳۲)

علامہ ابن حزم لکھتے ہیں :

” حکم سے مروی ہے کہ نوح علیہ السلام بہنوں، ماؤں اور بیٹیوں سے نکاح کی حرمت کی شریعت لے کر آئے۔“
آگے فرماتے ہیں :

” ابو محمد (یعنی ابن حزم) کہتا ہے کہ۔ ان دونوں اماموں (حکم اور قتادہ) نے تاویل کی ہے کہ بیشک نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے نبی ہیں جو تحریم و تحلیل کے احکام کے ساتھ مبعوث کیے گئے۔“ (الاحکام فی اصول الاحکام۔ ج ۵-۸۔ ص ۷۱ سے آگے)
خلاصہ یہ کہ دنیا کا سب سے پہلا نبی نوح علیہ السلام ہیں۔ ان ہی کا دین اور شریعت اولین دین اور شریعت ہے۔ آدم کی اولیت اور تقدم زمانی ثابت کرنے کے لیے ذیل کی دو آیتیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

(۱) ان الله اصطفى آدم ونوحاً و ابراهيم وآل عمران (آل عمران)
اس آیت میں آدم کا نام نوح سے قبل ضرور آیا ہے لیکن ”من قبل“ (پہلے) یا ”من بعد“ (بعد) کی صراحت نہیں ہے اس لیے آدم کے لیے تقدم زمانی قرآن سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

(۲) اولئك الذين انعم الله عليهم من النبیین من ذرية آدم ومن
حلمنا مع نوح۔

اس آیت میں بھی آدم کا ذکر پہلے ہوا ہے اور نوح کا بعد میں۔ مگر یہاں بھی آدم کے لیے

تقدم زمانی کی کوئی صراحت یا دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ایسا لگتا ہے کہ جد قریب (آدم) کا ذکر پہلے ہوا ہے اور جد بعید (نوح) کا ذکر بعد میں ہوا۔ الاقرب فالاقرب کے مصداق۔ اس کی نظیر "والتین والزیتون" و طور سینین و ہذا البلد الامین "ہے جس میں بالترتیب عیسیٰ و موسیٰ و ابراہیم علیہم السلام کی طرف اشارہ ہے یعنی پہلے قریب پھر بعید۔ چنانچہ حماد الدین حسین اصفہانی عرف عماد زادہ "خصائص نوح" شمار کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

(۱) اول پیغمبری بود کہ داری شریعت بود

(۲) اول داعی بحق بود

(۱۰) اول کسی بود کہ میثاق گرفت مانند پیغمبر خاتم۔ و اخذ نامن النبیین میثاقہم و منک و من نوح۔

(۱۱) اول کسی بود کہ باد وحی شد۔ انا و حینا الیک کما اوحینا الی نوح و

النبیین من بعدہ

(تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم ص ۲۱۲-۲۱۴)

پھر آدم علیہ السلام کو مطلق پہلا انسان یا مورث اعلیٰ اور اولین نبی تسلیم کرنے کی صورت میں ذیل کی آیت کی کوئی توجیہ پیش نہیں کی جاسکتی ہے۔ "وما اسرسلنا من رسول الا بلسان قومہ"۔ ترجمہ: اور ہم نے ہر ایک رسول کو ان کی قوم ہی کی زبان میں رسالت دیکر بھیجا۔

یہ آیت اسی وقت پورے طور پر صادق آئے گی جبکہ ہم یہ مان لیں کہ آدم سے قبل بھی انسانی آبادی موجود تھی اور وہ صاحب زبان قوم تھی چنانچہ آدم اسی قوم کی طرف مبعوث کیے گئے اور اسی کی زبان میں تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیا جیسا کہ نظام الدین میثا پوری کا بھی خیال ہے۔ "عندہ آدم الاسماء کاہا" کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں۔ "اشر نے آدم کو اس سے قبل کی قوم کی زبان اور اصطلاحات کی تعلیم دی" (تفسیر غرائب القرآن۔ ج اول ص ۲۳۸)

آدم کو تمام انسانوں کا مورث اعلیٰ اور مطلق پہلا انسان ماننے کی صورت میں نوح و اشر

حضرت آدم کو غیر نبی ماننا پڑے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ انبیاء کو قوم کی اصلاح کے لیے بھیجتا ہے اور ہر نبی اپنی قومی زبان ہی میں تبلیغ دین کرتا ہے یعنی لغت اور اہل لغت (قوم) کا وجود نبوت و رسالت سے مقدم ہے جیسا کہ متکلمین اور ابواسحق اسفرائینی اور دوسرے علماء کا خیال ہے چنانچہ علامہ آمدیؒ نے لکھا ہے۔ ”تم لوگوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ”وہاں سلیمان رسول الا بلسان قومہ“ کے معارض ہے اور یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زبانیں بعثت و نبوت سے مقدم ہیں“

(الاحکام للآمدی - ص ۷۰)

لہذا پہلا انسان جبکہ پہلے سے کوئی صاحب زبان قوم موجود نہ ہو بلا ضرورت نبی نہیں بنایا جاسکتا۔ چنانچہ مفکر اسلام سید ابوالاعلیٰ مودودی مدظلہ بعثت انبیاء کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”دنیا میں انبیاء کی آمد کے تین ہی سبب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کسی قوم کی ہدایت کے لیے پہلے کوئی نبی نہ آیا ہو اور ”لکل قوم ہاد“ کی بنا پر اس کے لیے ایک نبی یا ایک سے زیادہ انبیاء کی ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ پہلے کوئی نبی آیا تھا مگر اس کی رسالت کے آثار محو ہو گئے۔ اس کی تعلیم اور اس کی لائی ہوئی کتاب میں تحریف ہو گئی۔ اس کی سیرت کے نشانات اس طرح مٹ گئے کہ لوگوں کے لیے اس کی پیروی کرنا اور اس کے اسوۂ حسنہ کی تقلید کرنا ممکن نہ رہا۔ تیسرے یہ کہ پہلے نبی یا انبیاء کی تعلیم اور ہدایت مکمل نہ ہو اور اس میں مزید اضافے کی ضرورت ہو۔ ان تین اسباب کے سوا انبیاء کی بعثت کا کوئی چوتھا سبب نہ ہے اور نہ عقلاً ہو سکتا ہے..... پس عقل قطعیت کے ساتھ یہ حکم لگاتی ہے کہ جب تک مندرجہ بالا اسباب ثلثہ میں سے کوئی سبب داعی نہ ہو اس وقت تک کوئی نبی نہیں آ سکتا“

(اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی)

اس کے علاوہ مسلم شریف کی ایک صحیح حدیث ہے جس میں نوح علیہ السلام کو دنیا کا پہلا رسول کہا گیا ہے۔ ”یا نوح انت اول المرسلین الی الآخرین“ اے نوح! تو زمین پر سب سے پہلا رسول بنایا گیا تھا۔ اب اگر آدم کو نوح سے مقدم اور پہلا نبی مان لیا جائے تو پھر

نوح کو ”اول الرسل“ کہنے کی کوئی صورت ہی نہیں ہے۔ چنانچہ اس تعارض کو دُور کرنے کے لیے علامہ ابن حزم نے بڑی عجیب بات کہی ہے یعنی ”حضورؐ کی مذکورہ حدیث کا جہاں تک تعلق ہے جس میں نوح کو زمین والوں کی طرف پہلا نبی کہا گیا ہے جبکہ آدم بھی بلاشبہ اللہ کے رسول ہیں تو میرے نزدیک (اللہ اعلم) اس کے معنی یہ ہیں کہ آدم کی رسالت زمین والوں کے بجائے آسمان والوں کے لیے تھی.... اور آدم زمین والوں کی طرف بالکل مبعوث ہی نہیں کیے گئے۔“ (الاحکام ج ۵-۸- ص ۴۴۱)

مولانا الیاس برنی کے ملفوظات کا مجموعہ ”قول طیب“ کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس میں بھی اسی قسم کی بات ملتی ہے :

”قرآن میں آدم اور ابلیس کا جو قصہ بیان کیا گیا ہے اس کا تعلق عالم امر، عالم مثال سے ہے۔ اس عالم میں بھی تخلیق ہے تصویر ہے ارشاد ہے ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا كَوْنًا وَشَعْرًا نَّكَوًّا“ عالم مثال وغیرہ میں بھی محققین ہیں، مخالفین ہیں جن کے آثار کبھی عالم شہادت میں آتے ہیں اور کبھی نہیں۔ حضرت آدم کی تخلیق اور رے زمین سے پہلے کی زندگی عالم امر میں تھی..... اس عالم میں جو غلطی ہوئی اس کی بنا پر جنت سے نکال کر عالم شہادت میں منتقل کیا گیا اور یہاں حکمت کے تحت زندگی شروع ہوئی۔“ (قول طیب۔ ص ۱۱۲)

اگر آدم سرے سے اس عالم شہادت اور مادی دنیا میں نہیں آئے تو مجھے اس خیال کی تردید کی چنداں ضرورت نہیں اور اگر آئے ہیں تو سارے انسانوں کی طرح آدم بھی تخلیق کے عام قانون کے تحت ہی پیدا ہوئے ہوں گے یعنی ان کے بنی ماں باپ ہوں گے۔ بہر حال ”انت اول الرسل الی الارض“ دانی حدیث کے تعارض کو دُور کرنے کے لیے آدم کو عالم مثال یا عالم ارواح کا فرد ماننے یا یہ تاویل کرنے کے بجائے کہ ”آدم صرف نبی تھے اور نوح پہلے باشرعیت نبی تھے“ میں اسی طبعی دنیا کا ایک فرد اور نوح کے بعد کا ایک جلیل القدر صاحب شریعت پیغمبر ماننا زیادہ معقول خیال کرتا ہوں۔ ہر نبی دین و شریعت لے کر آتا ہے اس لیے آدم بھی صاحب دین و شریعت اور صاحب کتاب نبی ہوں گے۔ اگرچہ ان کی کتاب اور احکام شریعت کا ہمیں علم نہیں۔ ہم نبی اور نبی کے درمیان تفریق اور

تفصیل کے مجاز نہیں ہیں۔ لافساق بین، اُحدِ منہم۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ سے ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں آیا ہے۔ ترجمہ (یعنی ایک لاکھ جو بیس ہزار انبیاء میں سے) چارویں سریانی ہیں آدم۔ شیت اور خنزیر یعنی ادریسؑ جس نے سب سے پہلے قلم سے لکھا اور نوح۔ باقی چار پیغمبر عرب میں سے ہیں ہود، شعیب، صالح اور تیرانی اے ابوذر! اسخ۔

جاننا چاہیے کہ سریانی زبان اور سریانی قوم سریان بن بےط بن اشود کی طرف منسوب ہے جو نوح کے پوتوں میں ہیں اس لیے اس حدیث سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام حضرت نوح علیہ السلام کے بہت بعد کے پیغمبر ہیں کیونکہ آدم کی زبان سریانی بتائی جاتی ہے اور اس حدیث میں ان کا سریانیوں کی طرف مبعوث ہوا بتایا گیا ہے۔

بعض روایتوں میں آیا ہے کہ یاجوج و ماجوج آدم کی اولاد ہیں اور مولینا آزاد کی تحقیق کے مطابق یاجوج و ماجوج سے مراد منگولین، ستھلین اور تاتاری یا مولینا سید افند شاہ کشمیری اور مولینا سید مناظر احسن گیلانی کے خیال کے مطابق روسی اور برطانوی قومیں ہیں۔ لہذا اطفالِ نوح کے بعد ان قوموں کا باقی رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ آدم نوح کے بعد آئے جن کی یہ اولاد ہنوز باقی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ پہلا نبی آدم نہیں بلکہ نوح علیہ السلام ہیں اور آدم علیہ السلام نوح علیہ السلام کے بہت بعد کے نبی ہیں۔ ہو سکتا ہے جس آدم کا ذکر قرآن میں آیا ہے وہ کوہِ یاقوت ہی ہو جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور ممکن ہے کہ طوفانِ نوح کے بعد کیو مرث یا کوہِ یاقوت آدم ہی سے دنیا کے کسی علاقے میں نسل انسانی پھیلی ہو۔ اسی لیے موجودہ نسل انسانی (خصوصاً مشرقی اقوام) کو قرآن نے ”بنی آدم“ سے خطاب کیا ہے جیسا کہ یعقوبؑ کی اولاد کو ”بنی اسرائیل“ سے خطاب کیا ہے۔

اس توجہ کو مان لینے کی صورت میں ان مہل اور بے جان خیالات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی جو عاملِ مسلمانوں کے عقائد میں داخل ہو گئے ہیں یعنی یہ کہ حواء آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی اور پھر آدم نے اس سے شادی کر لی یا یہ کہ حواء کے بطن سے روزانہ صبح و شام

دو لڑکے اور لڑکیاں پیدا ہوتی تھیں اور آدم اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی ایک دوسرے سے شادی کرا دیتے تھے حالانکہ حقیقی بھائی بہن کے درمیان نکاح کو عام انسانی عقل و فطرت بھی قبیح تصور کرتی ہے چہ جائے کہ آدم علیہ السلام جیسے پیغمبر اس کا ارتکاب کرتے۔ درحقیقت یہ سب مفروضات صرف اس لیے تسلیم کر لیے گئے تھے کہ آدم کو مطلق پہلا انسان مان لیا گیا تھا۔ حیرت ہے کہ دگ کس طرح اس بات کا یقین کر لینے ہیں کہ حواء کے صبح و شام بچے پیدا ہوتے تھے؟ کیا استقرارِ محل، وضعِ محل اور اس کے لوازمات اور رضاعت کے لیے جو مدت اور اوقات قدرت نے مقرر کیے ہیں وہ سب معطل ہو گئے تھے؟ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، وہ چاہے تونس انسانی کی افزائش کے مردِ جہ طریقہ کو بدل کر کسی دوسرے غیر مالوت طریقے سے افزائشِ نسل کا کام لے۔ مگر ایسا وہ کرتا نہیں ہے کیونکہ اس کی سنت اور اس کا قانون اٹل ہے۔ اس میں کوئی رد و بدل نہیں ہوا کرتی۔ مجھے یقین ہے کہ کسی بھی نبی کی شریعت میں حقیقی بھائی بہن کے درمیان نکاح جائز نہیں کیونکہ پہلی شریعت فوح علیہ السلام کی ہے جس میں ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح حرام کر دیا گیا ہے اس لیے بعد کی تمام شریعتوں میں یعنی آدم کی شریعت میں بھی یہ حرمت باقی رہی ہوگی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

عما و زادہ لکھتے ہیں :

”درمیان مردم گفته شده کہ آدم دختران خود را بہ پسران خود نزدیک کرد و این نسل حرام بودہ اند۔ این خبر از آیات قرآن و اسفار تکوین توراۃ و معنویات انجیل و زبور نسخہ ہائے صحیح و بدون تحریف بدست نیامدہ بلکہ یک دستہ از بے خبران قبل از اسلام و از یہود و نصاریٰ تا بخرد صدر اسلام کہ بدین اسلام گردیدند این اخبار شیعت و سست را در میان مردم روا دادند..... چگونہ میشود کہ آفرینندہ عالم در نظام احسن خود شریعت و شرائع برائے کامل نفسانی بشر بسیلہ بارز ترین شخصیت ہائے تربیت شدہ آدمی بفرستند و خود قادر نہ باشد بر غلات حکم شرعی آسانی خود راہ حلی نشان دہد و با کمال صراحت در ادیان آسانی بگوید۔ از دواج خواہر و برادر مصلبی حرام است و آدم را امر بچنین و صلتی نماید یا اورا منع از چنین

آئینہ نشی مکند این سخن ہرگز قابل قبول راے خود منداں نیست آنہا کہ اس خبر را بعد از ان صلی
مسلی نوشتہ اند خود مرکب لغزشی شدہ و القاء شبہ نمودہ اند ۛ

(تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم - ص ۱۱۰)

غرض یہ کہ حقیقی بھائی بہنوں کے درمیان نکاح نہ صرف تمام شریعتوں میں حرام رہا ہے
بلکہ خود انسانی طبیعت بھی اسے گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آدم نے
اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کا آپس میں نکاح کرایا۔ وہ نہ صرف خلاف شریعت بات کہتے ہیں
بلکہ ایک طرح خدا کی صفات کا ملہ کا بھی انکار کرتے ہیں۔ گویا خدا نے مجبوری کے تحت ایک
خلاف فطرت اور اپنی آسمانی شریعت اور نظام احسن کے منافی کام کا حکم دیا۔ یہ بات
صرف وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جن کا وجدان بگڑ گیا ہو۔ ورنہ کوئی سلیم الفطرت انسان ایسی بات
سوچ بھی نہیں سکتا ہے۔

ان تمام بعید از قیاس اور بالائے فہم تاویلوں اور دوازدگاریوں کے مقابلہ
میں یہ بات زیادہ ترین عقل و دانش اور قرآنی آیات کے مطابق ہے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ
طوفان نوح کے بعد نسل انسانی کی افزائش حضرت آدم کے ذریعہ ہوئی جنہیں کومر یا کید مرث
بھی کہا گیا ہے اور اس طرح بالواسطہ یہ بات بھی ثابت ہو جائے گی کہ حضرت آدم نبی
بھی تھے، کیونکہ پیغام الہی پہنچانے کے لیے ان کی اپنی نسل ”قوم“ کی شکل میں موجود تھی۔

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرم نمبر خریداری ضرور لکھیے۔

جنڈیشاپور کی قدیم یونیورسٹی

اور

اسلامی علوم کے ارتقا میں اس کا حصہ

ڈاکٹر محمد محمدی

ترجمہ: مولوی محمد اجل اصلاحی ندوی

جنڈیشاپور ایران کا ایک قدیم شہر تھا جو خوزستان کے شمال مغرب میں شوش اور شوش کے کھنڈروں کے درمیان واقع تھا۔ یہ علاقہ اس وقت شاہ آباد کے نام سے مشہور ہے۔

یہ شہر بعض ساسانی سلاطین کا دار السلطنت رہا ہے اور اس کا نام متعدد تاریخی واقعات میں بھی وارد ہوا ہے مگر اس کی اصل شہرت وہاں کی عظیم طبی دانشگاہ اور دانشنا سے ہوئی جو کئی صدیوں تک عظیم علمی و طبی اداروں میں شمار ہوتے تھے بلکہ بعض اداروں میں اپنی نوع کے واحد ادارے تھے۔

بعض دوسرے محققین کی طرح سارٹن نے ان دونوں اداروں پر یونیورسٹی کے لفظ کا اطلاق کیا ہے؟ اگر سارٹن کا اتباع قابل اعتراض نہ ہو اور اس جدید اصطلاح کا اطلاق قرون وسطیٰ کے اداروں پر ہو سکتا ہو تو بلاشبہ جنڈیشاپور کے یہ دونوں ادارے

اس لفظ کے اولین سوتھی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے مقالے کے عنوان میں "یونیورسٹی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

جندیشاپور کا قدیم ترین حکمران جیسا کہ مشہور ہے، شاپور اول تھا۔ یہ وہی ساسانی بادشاہ تھا جس نے رومی قیدیوں کو جندیشاپور میں لاکر آباد کیا تھا۔ یہی سبب تھا اس شہر کی آبادی اور ترقی کا۔

ایرانیوں نے جنگی قیدیوں کے ساتھ کبھی غلام بنانے اور خرید و فروخت کرنے کا رویہ اختیار نہیں کیا جو اس وقت عام طور پر رائج تھا بلکہ انھیں مخصوص مقامات میں آباد کرتے اور مختلف تعمیری و ترقیاتی کاموں میں استعمال کرتے تھے۔

چنانچہ داریوش نے ازتری کے قیدیوں کو اسی وجہ سے خوزستان میں آباد کیا تھا اسی طرح اشکانی حکمران اور نے رومی قیدیوں کو مرو کے علاقہ میں آباد کیا تھا۔ تنر نے "رسالہ تنر" میں ادخیر کے کارناموں اور خوبیوں کا شمار کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے قیدیوں کو غلام نہیں بنایا بلکہ شہروں کی تعمیر اور اسی طرح کے دوسرے کاموں پر استعمال کیا۔

انطاکیہ ساسانی دور میں رومی شہروں میں سب سے مشہور آباد اور ترقی یافتہ شہر شمار ہوتا تھا جب شاپور کو روم پر فتح حاصل ہوئی تو اس نے قیدیوں کے رہنے کے لیے ایک علاقہ مخصوص کر دیا اور اس کا نام "اندیوشاپور" (دہ - اندیو - شاپور) رکھا جس کا مفہوم حمۃ الاصفہانی کی تشریح کے مطابق "انطاکیہ سے خوب صورت شہر" ہے۔

لفظ انطاکیہ مشہور رومی شہر کا عربی نام ہے جو قدیمی دنیا میں اپنی عظمت اور جن میں بے نظیر تھا۔ اس کا اصل نام "اندیو" یا "انتیس" تھا۔ اس شہر کو آج فرانسیسی زبان میں "انتیوش" "ANTIOCHE" کہا جاتا ہے۔

زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ "دندیوشاپور" میں بھی تبدیلی ہوئی اور وہ گندیوشاپور

ہو گیا۔ پھر اس کی تعریب ہوئی تو جندیثاپور ہو گیا۔^۲

کسری اوشیرواں نے بھی ایک عظیم الشان شہر تعمیر کیا تھا جو انطاکیہ سے خوبھا تھا اس کا نام ”زند یو خسرو“ رکھا تھا جو عربی ”جندی خسرو“ ہو گیا، یہ شہر باقوت کو تصریح کے مطابق تیسفون کے ان سات شہروں میں سے ایک تھا جس کو ساسانیوں کے پایہ تخت ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ فارسی میں یہ شہر رومی مدائن کے نام سے موسوم تھا اور عربی میں ”رومتہ المدائن“ کے نام سے مشہور ہوا۔^۵

چونکہ جندیثاپور ساسانیوں کے ابتدائی دور میں کچھ دنوں کے لیے ان کا پایہ تخت رہا تھا اس لیے اس کی آبادی میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ علاقہ وسیع ہو گیا اور کافی ترقی یافتہ شہر بن گیا۔

قفطی کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاپور اول کے دور ہی سے جندیثاپور ایک مشہور طبی مرکز بن گیا تھا اور وہاں طب کی تعلیم پر کافی توجہ دی جانے لگی تھی۔^۶

سارٹن کے خیال کے مطابق طب کی درس گاہ جندیثاپور میں پانچویں بلکہ چوتھی صدی عیسوی سے پہلے سے موجود تھی۔ جو بھی ہو بہر حال یہ یقین ہے کہ شاپور ثانی کے دور میں ضرور تھی۔ جیسا کہ اس کے حالات میں مذکور ہے کہ اس نے اپنے طبیب خاص ”تودوسیونکا“ کو جندیثاپور میں مقیم رہنے کی ہدایت کی اور اس کو درس گاہ کا ناظم مقرر کیا۔^۷

اوشیرواں (۵۳۱ - ۵۷۹) کا عہد جندیثاپور کے لیے بہت اہم تھا۔ اوشیرواں ایک علم دوست حکمران تھا جس نے علم و ثقافت کے پھیلانے کے سلسلہ میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اسی لیے اس کا عہد ”ایران کی ثقافتی نشاۃ ثانیہ کا عہد“ کہا جاتا ہے۔

پہلوی زبان میں موجود تصنیفات کے علاوہ اس دور میں مختلف زبانوں مثلاً یونانی اور ہندی وغیرہ سے مختلف فنون کی بہت سی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اوشیرواں کو اس کام سے بہت دلچسپی تھی۔ چنانچہ طبی کتابیں حاصل کرنے کے لیے اپنے طبیب نامہ ”برزویہ“ کو ایک خاص وفد کے ساتھ ہندوستان بھیجا تھا۔ لیکن ہے وفد

بھیجنے کا مقصد ہندوستانی طب کا مطالعہ یا بعض ہندوستانی اطباء کو ایران لانا بھی رہا ہو۔

برزویہ کا لقب "ایران در سببہ" یعنی ایرانی اطباء کا صدر تھا۔ برزویہ ہی در سگاہ اور دار الشفا کے انتظامی امور کی نگرانی کے ساتھ ساتھ جندی شاپور میں تمام طبی امور کا ذمہ دار تھا اور غالباً اطباء کے مراتب اور ان کے عہدوں کی تعیین و ترتیب جیسا کہ بعض اسلامی آثار سے پتہ چلتا ہے، انوشرواں کے ہی دور میں ہوئی۔

اطباء کی مجلسوں پر گفتگو کرتے ہوئے کتاب الکملاء میں لکھا ہے کہ جندی شاپور کے اطباء خود بادشاہ کے حکم سے طبی مسائل پر بحث و مذاکرہ کے لیے جمع ہوتے تھے۔ تفضلی کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسائل اور مذاکرات مدون کر کے کسی خاص جگہ میں محفوظ بھی کیے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض مباحثے اسلامی عہد تک باقی رہے۔

تفضلی نے مزید لکھا ہے کہ جو شخص ان مذاکرات کا بنظر غائر مطالعہ کرے گا وہ اس دور کے علماء کے علم و فضل کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

تفضلی کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مجلس "جبرئیل" کی نگرانی میں منعقد ہوتی تھی جن کا لقب "ایران در سببہ" تھا۔ گویا اس مجلس کے انعقاد کے وقت اس لقب کا حامل برزویہ کی بجائے جبرئیل تھا۔

۱۹۱۱ء میں عرب مسلمانوں نے جندی شاپور کو فتح کیا جو خوزستان کے شہروں میں شمار ہوتا تھا اور اس وقت کے مشہور ساسانی حکمران ہرمزان کی قلمرو میں شامل تھا۔ ہرمزان اس وقت شاہ امرواز کے نام سے مشہور تھا۔ قادیسیہ میں ایرانیوں اور مسلمانوں کے درمیان جو عظیم جنگ ہوئی تھی اس میں خود ہرمزان بھی میدان جنگ میں اترتا تھا۔ لیکن شکست کے بعد فوجوں سمیت اپنے دار السلطنت خوزستان واپس آ گیا۔ جہاں اسے دوبارہ ان مسلمانوں سے مقابلہ کرنا پڑا جو عراق کے جنوب سے "میشاں" کے علاقہ کی طرف بڑھ آئے تھے۔ طرفین میں متعدد جنگیں ہوئیں۔ آخر کار صلح ہو گئی اور ایک

معاہدہ طے پایا جس کی رو سے اہواز ہر جانق کا علاقہ ہرمزان کے قبضہ میں باقی رہا لیکن یہ صلح زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی اور اذسرنو فریقین میں جنگ چھڑ گئی۔

مسلمانوں نے حضرت عمر سے کمک طلب کی اور ایک زبردست لشکر ان کی مدد کے لیے بھیج گیا۔ ہرمزان کو مجبور ہو کر اہواز سے راہرمز جانا پڑا جہاں دوسری بار اس کے اور عربوں کے درمیان ایک معاہدہ ہوا۔ لیکن یہ صلح بھی دیر پا نہ ہو سکی۔ اور تیسری بار پھر فریقین کے درمیان ایک خون ریز جنگ ہوئی جس کی وجہ سے ہرمزان کو راہرمز بھی چھوڑنا پڑا اور راہرمز سے شوستر گیا۔

مسلمانوں نے وہاں بھی اس کا تعاقب کیا اور شہر شوستر میں اس کا محاصرہ کیا۔ مگر ہرمزان کی شدید مدافعت کے سبب آسانی سے فتح نہیں کر سکے۔ حضرت ابوہریرہ اشعری کی مدد سے محاصرہ جاری رکھا۔ آخر کار ایک خفیہ راستہ کا سراغ مل گیا جس سے شہر میں داخل ہو گئے اور ہرمزان کو گرفتار کر کے حضرت عمر کے پاس مدینہ بھیج دیا۔

اس طرح جب مسلمانوں نے شوستر کو فتح کر لیا اور ہرمزان گرفتار ہو گیا اور باشندگان جندیسا پور نے دیکھا کہ مقابلہ ممکن نہیں ہے تو اپنا شہر اس شرط پر مسلمانوں کے حوالہ کیا کہ ان کی جان و مال اور ان کے شہر کو وہ کوئی نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اس کے عوض میں جندیسا پور کے باشندے اپنا اسلحہ اور تمام جنگی ساز و سامان مسلمانوں کے سپرد کر دیں گے۔ اس طور پر جندیسا پور قتل و غارتگری سے محفوظ رہا اور طبقاتی درسگاہ اور دارالشفاء کو کوئی ضرر نہیں پہنچا۔

غالباً یہ علمی دانشگاہ اور دارالشفاء ساسانی اداروں میں وہ تنہا ادارے تھے جو مسلمانوں کے ہاتھوں میں سالم اور محفوظ شکل میں پہنچے۔

اس وقت سے یہ علمی اور طبی ادارہ شاہان ایران کی حفاظت و تعاون سے محروم ہو گیا اور اب اسے اپنے اطباء، اساتذہ اور کارکنوں کے تعاون سے خود اپنا انسانی فریضہ انجام دینا تھا چنانچہ وہ مسلسل خدمت کرتا رہا۔

خلفاء کی جانب سے بھی اس ادارے پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ نہ اسلامی فتوحات کے دوران اور نہ اس کے بعد اموی دور خلافت میں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادارہ اسی طرح بے یار و مددگار عباسیوں کے دور میں بھی رہا حالانکہ عباسی دار السلطنت بغداد سے قریب تھا۔ مگر کسی نے اس پر نظر انتفات نہ کی اور اپنی ضرورت کے سوا کبھی اس کو یاد نہ کیا۔

اسلامی مراجع میں یہیں کوئی ایسی تصریح نہیں ملتی جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ ان خلفاء نے اس عظیم ادارے کے ساتھ تعاون کیا یا اس کی ترقی، توسیع اور فروغ کی جانب کوئی توجہ کی ہو۔

لیکن بہر حال دشوار ترین حالات میں بھی وہ اپنے پیروں پر کھڑا علم کی مشعل روشن کیے رہا۔ یہاں تک کہ اس کا باقاعدہ انتظام و اہتمام عمل میں آیا اور اسے اطمینان و سکون نصیب ہوا۔ اور پھر اس نے عالم اسلام میں دوسرے چراغ بھی روشن کیے۔

دارالکھلافہ میں پہلی مرتبہ جندیثا پور کے اطباء عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کے عہد میں پہنچے۔ بغداد کی تعمیر کے بعد منصور کسی مرض میں مبتلا ہو گیا تھا جس کے علاج کے لیے جندیثا پور سے کسی طبیب کو طلب کیا گیا تھا چنانچہ جو رحیم بن بختیشوع کا انتخاب ہوا جو ایک ماہر طبیب تھا اور اس نے بغداد آکر خلیفہ کے علاج کی خدمت انجام دی۔

اس وقت سے ہر خلیفہ کے پاس ایک یا کئی مخصوص جندیثا پوری اطباء رہنے لگے۔ لیکن یہ ضرورت خلفاء کو اس ادارے پر توجہ اور اس کی ترقی و فروغ کے سلسلے میں کوشش کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے کافی نہ تھی چنانچہ بے توجہی کا رویہ بدستور باقی رہا اور دارالشفاء کے کاموں کی تمام تر ذمہ داری باشندگان جندیثا پور ہی پر رہی۔

جندیثا پور کی اہمیت کا اندازہ اس سے بخوبی ہو سکتا ہے کہ جب ہارون رشید نے بغداد میں ایک دارالشفاء کے قیام کا ارادہ کیا تو اس کی ذمہ داری اپنے طبیب خاص

مختلشروع کے سپرد کی جو جندیشاپور گیا اور وہاں کے دارالشفاء کے انچارج ”دہشک“ سے درخواست کی کہ وہ خلیفہ کے اسپتال کی تعمیر کی ذمہ داری لے مگر دہشک نے خود یہ ذمہ داری قبول کرنا ضروری نہیں سمجھا اور درخواست نامنظور کرتے ہوئے کہا۔ ”میں سلطان کا وظیفہ خواہ نہیں ہوں“ میں اور میرا بھتیجا جندیشاپور کے دارالشفائیں کام کرتے ہیں جو عوام الناس کی خدمت اور رضاے الہی کے لیے کافی ہے“ پھر اس نے اپنے ایک شاگرد کو بغداد بھیج دیا تاکہ وہ سرکاری اسپتال قائم کرنے کی خدمت انجام دے^{۱۲}

اس واقعہ کے تقریباً ایک صدی یا دو صدی بعد تک دارالشفاء اور درسگاہ دونوں قائم رہے۔ آخری شخص جس کا نام تاریخ میں جندیشاپور کے دارالشفاء کے انچارج کی حیثیت سے آتا ہے وہ شاپور بن سہل متوفی ۲۵۵ھ ہے متعین طور پر یہ نہیں معلوم کہ یہ علمی مرکز جس نے صدیوں تک انسانیت کی خدمت کی تھی کب معطل ہو گیا نیز شہر جندیشاپور کب اور کیوں زوال اور تباہی کے غار میں چلا گیا۔ وہ شہر جو مدتوں تک نہایت گنجان، ترقی یافتہ اور زندگی کے ہنگاموں سے معمور تھا بلکہ ساسانیوں کے عہد میں تو ایک اہم زراعتی مرکز شمار ہوتا تھا اور گنے کی زراعت کے لیے مشہور تھا۔

یقین کے ساتھ بس صرف اتنا معلوم ہے کہ ۶۳ھ میں (اور اسی سال یا قوت حموی نے معم البلدان مکمل کی ہے) اس کے شہر تاریخی مقامات اور اہم مراکز میں سے چند کھنڈروں کے سوا کچھ باقی نہیں تھا جو ایک درخشاں ماضی کی یاد دلاتے تھے^{۱۳}

آخری واقعہ جس میں جندیشاپور کا نام آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب یعقوب بن لیث الصفاری نے خراسان، سیستان اور فارس کو فتح کرنے کے بعد خوزستان کو فتح کرنا چاہا تو ایک لشکر لے کر اس کی جانب چلا اور جندیشاپور میں قیام کیا^{۱۴} اور وہاں سے وہ عمال کو پریشان کرنے لگا یہ واقعہ ۲۶۲ھ اور ۲۶۵ھ کے درمیان کا ہے (۲۶۵ھ میں اہواز میں یعقوب کا انتقال ہو گیا اور اس کا جانشین اس کا بھائی عمرو ہوا۔ طبری ۴/۲۶۲)

جندیشاپور کی دانشگاه علم کی تاریخ میں خصوصاً ایرانی تمدن و ثقافت کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ اہمیت اسے صرف اس وجہ سے حاصل نہیں ہے کہ اس نے سیکڑوں سال تک انسانیت کو اپنی بیش بہا علمی و طبی خدمات سے نوازا بلکہ اسی کے پہلو بہ پہلو اس کی کچھ دوسری خصوصیات ہیں جن کی بنا پر وہ ہر دور میں خواہ اسلامی عہد رہا ہو یا ساسانی دوسرے اداروں سے ممتاز رہی ہے۔

سب سے بڑی امتیازی خصوصیت اس ادارے کی یہ تھی کہ وہ ایک علمی اور عالمی ادارہ تھا جس کے دروازے ہر مذہب و ہر فرقے کے علماء کے لیے اس دور میں کھلے ہوئے تھے جب قوموں کے باہمی تعلقات کی بنیاد مذہبی، قومی اور نسلی عصبیتوں پر ہوا کرتی تھی۔

چنانچہ زرتشتی اور مسیحی، یہودی اور ہندوستانی ہر طرح کے اطباء ایک ساتھ کام کرتے تھے اور اپنے مذہبی اختلافات اور مخصوص رجحانات کو باقی رکھتے ہوئے مختلف کتابوں کا درس دیتے تھے۔ جب نسٹوری عیسائیوں کو "اذیسا" سے نکالا گیا تو وہ ۲۸۹ء میں جندیشاپور آئے جہاں ان کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا گیا۔

اسی طرح ۵۲۹ء میں جب یونانی فلسفہ کے پیروکاروں کی درسگاہ کو بند کیا گیا اور ان کے فلسفیانہ عقائد کی بنا پر شہر بدر کر دیا گیا تو اس درسگاہ کے سات فلاسفہ ایران آئے جن میں سے بعض نے جندیشاپور کا قصد کیا اور وہاں بغیر کسی اجنبیت یا غیرت کے احساس کے امن و سکون کے ساتھ زندگی گزاری۔^{۱۵}

اس ادارے میں جو درسگاہ اور اسپتال کے ساتھ ساتھ فلکیات و ریاضیات کی تعلیم کے مرکز اور رصدگاہ پر مشتمل تھا مختلف اقوام و مذاہب سے تعلق رکھنے والے طلباء تکمیل سمجھتی اور باہمی اتحاد کے ساتھ کام کرتے تھے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت دوعربی طبیب حارث بن کلدة الثقفی اور نصر بن الحارث موجود تھے جن کا شمار جندیشاپور کی اسی یونیورسٹی کے فضلاء میں ہوتا تھا۔^{۱۶} جندیشاپور میں ایرانی اور ہندوستانی طب کے ساتھ یونانی طب کی بھی تعلیم دی جاتی تھی۔

۔ ۔ ۔ حالتیں ہم بہ چلے ہیں کہ سرد انوشیرواں نے برزورہ کو مختلف ملکوں میں
بطنی کتابیں حاصل کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ ممکن ہے ہندوستان بھیجے کا مقصد علم نجوم کی
کتابوں کا حصول بھی رہا ہو۔ انوشیرواں ہی کے دور میں بعض طب اور علم نجوم کی کتابوں
کا ہندوستانی زبان سے پہلوی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور تمام ایرانی، سریانی اور یونانی
علماء اس ادارے سے علمی تشنگی رفع کرتے اور ایک دوسرے کے خیالات سے مستفید
ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جندیسا پور ایشیا کے کوچک کے تمام علمی مراکز سے بہت
ممتاز اور ترقی یافتہ تھا۔ کیونکہ دیگر مدارس میں علوم مخصوص جغرافیائی حدود میں محدود
ہوتے تھے۔

دوسری خصوصیت جندیشاپور کی یہ تھی کہ اس نے طب کی تعلیم میں صرف نظریاتی پہلو پر کبھی قناعت نہیں کی بلکہ نظریاتی تعلیم کے ساتھ ساتھ عملی تعلیم کا بھی انتظام کیا۔ اس لیے اس پہلو سے وہ بعد کے ادواروں کے لیے جو عالم اسلامی میں قائم کیے گئے نمونہ بن گیا۔

اس دور میں اس ادارے کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ درس گاہ اور دارالافتاء تنہا ایرانی، علمی اور ثقافتی ادارے تھے جو جنگ کی تباہ کاریوں سے محفوظ تھے اور انھوں نے اپنے اساتذہ اور فضلا کی کوششوں کی بدولت اس دور میں اپنے وجود کو باقی اور سرگرمیوں کو جاری رکھا، جب علمی تحریکیں سرد پڑ رہی تھیں اور علمی مراکز خلع و اموال کی بے توجہی کا نشانہ تھے۔ یہاں تک کہ بغداد میں عباسی حکومت قائم ہوئی اور خلع و اموال پر توجہ دینے لگے۔ مختلف علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا، علمی مراکز قائم کیے گئے تو اسلامی معاشرے میں ایک علمی حرکت پیدا ہوئی اور پھر عظیم علمی و ثقافتی سرمایہ جو کئی صدیوں سے محفوظ تھا مسلم معاشرے کو ملا اور مسلمانوں نے اس کو ترقی دی۔ جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کی صدیوں میں مسلمانوں میں طب، ذہن اور دوسرے عقلی علوم کے ماہرین پیدا ہوئے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کرنی ہے کہ اہم کتابیں جو چند شاہ پور سے مسلمانوں کی جانب منتقل ہوئیں وہ ایرانی، سریانی

ہندوستانی غرض مختلف قوموں اور نسلوں کے علماء کا نتیجہ، نیکر تھیں جو جندیسا پور ہی کے فاضل تھے نیز ترجمہ اور منتقل کرنے کی خدمت بھی انھیں علماء نے انجام دی۔ دوسرے نقطوں میں اسلامی معاشرے میں ان علوم کی اشاعت، عربی کتابوں کی تصنیف و ترجمہ اور علمی مراکز اور اسپتالوں کے قائم کرنے میں اولیت کا سہرا جندیسا پور ہی کے علماء کے سر ہے۔

عباسی دار الخلافہ میں پہلی بار جیسا کہ گزر چکا ہے جندیسا پور کے اطباء ابو جعفر منصور کے عہد میں پہنچے۔ جب خلیفہ کے علاج کے لیے جندیسا پور کے دار الشفا کے انچارج جو رحیس بن بختیشوع کو طلب کیا گیا تھا اور علاج کے بعد بھی منصور نے اسے روک لیا تھا چنانچہ وہ چار سال تک بغداد ہی میں رہا لیکن بعد اُسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو گیا کہ مجبوراً بغداد چھوڑ کر جندیسا پور جانا پڑا۔ وہاں سے اس نے اپنے ایک شاگرد ابراہیم کو اپنا قائم مقام بنا کر بغداد روانہ کیا۔

جو رحیس اپنے ہمراہ ایک اور جندیسا پوری طبیب کو بغداد لے گیا تھا جس کا نام قفلی نے ابن شہلا ذکر کیا ہے۔ لیکن ابن شہلا جو رحیس کے ساتھ جندیسا پور واپس نہیں آیا بلکہ بغداد ہی میں سکونت پذیر رہا۔

بغداد جاتے وقت جو رحیس نے در سگنا اور دار الشفا کا انچارج اپنے بیٹے بختیشوع کو بنایا تھا جو اس کی وفات کے بعد بھی اس منصب پر فائز رہا۔

منصور کے بعد خلیفہ ہمدانی نے اپنے دور خلافت میں اپنے بیٹے ہادی کے علاج کے لیے بختیشوع کو طلب کیا چنانچہ بغداد جا کر علاج کیا اور دربار میں کچھ دنوں تک قیام کرنے کے بعد جب جندیسا پور واپس جانے کا ارادہ کیا تو خلیفہ نے نہایت اعزاز و اکرام کے ساتھ رخصت کیا۔ ۳۸۷ھ میں ہارون رشید کے علاج کے سلسلے میں خلیفہ کی دعوت پر دوبارہ بغداد آیا اور خلیفہ کے حکم سے اس کے بعد بھی بغداد ہی میں مقیم رہا۔ بختیشوع کی وفات کے بعد اس کا قائم مقام اس کا بیٹا جبرائیل دوم ہوا۔ جبرائیل اپنے دور کے معزز سرمایہ داروں میں شمار ہوتا تھا۔ وہ امین اور مامون کے

دور میں بغداد میں موجود تھا۔ ۲۱۳ھ میں جب مامون نے روم سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا تو جبرائیل سخت بیمار ہو گیا جس کی بنا پر مامون کی رفاقت کے قابل نہ رہا تو اس کی بجائے اس کے بیٹے نجیشوع کو مامون اپنے ساتھ لے گیا۔ اسی مرض میں جبرائیل کا انتقال ہو گیا اور جب مامون جنگ سے واپس آیا تو اس نے نجیشوع کو جبرائیل کا قائم مقام مقرر کیا۔ یہ نجیشوع جسے نجیشوع سوم کہہ سکتے ہیں، واثق کے دور خلافت تک بغداد میں مقیم تھا۔ آخر کار واثق کسی بنا پر اس سے ناراض ہو گیا اور ساری جائیداد ضبط کر کے جندیشا پور بھیج دیا۔

لیکن پھر واثق نے اپنے علاج کے سلسلے میں اس کو بلایا اگرچہ اس کے بغداد پہنچنے سے پہلے واثق کا انتقال ہو چکا تھا۔ اس کے بعد تنوکل کو جب خلافت ملی تو نجیشوع کو اس کے سابق منصب پر باقی رکھا۔^۱

بغداد میں جو اس وقت عالم اسلامی کا مرکز تھا طبی امور کی نگرانی ڈھائی سو سال تک آل نجیشوع کے ذمے رہی اور اس خاندان کے چھ افراد یکے بعد دیگرے طبی اداروں کی نگرانی کے فرائض انجام دیتے رہے اور یہ تمام جندیشا پور کی اسی یونیورسٹی کے تربیت یافتہ تھے۔

اس خاندان کا آخری فرد جن کا نام تاریخ نے محفوظ کر رکھا ہے وہ ہے جبرائیل بن عبید اللہ جو عضد الدولہ دہلی کا مصاحب تھا۔ عضد الدولہ ہی کے علاج کے لیے وہ ایک بار میاں فاروقین گیا ہوا تھا کہ وہیں جمعہ کے روز ۸ رجب ۳۵۴ھ مطابق ۱۰۰۴ء کو وفات ہو گئی۔^{۱۸}

بغداد میں یہی تنہا ایک طبی خاندان نہیں تھا بلکہ جندیشا پور کے اور بھی اشخاص تھے جو طبی امور سے تعلق رکھتے تھے اور مریضوں کا علاج اور دیکھ بھال کرتے تھے۔ مثلاً عیسیٰ بن چہار بخت جو جو رحیس بن نجیشوع کا شاگرد تھا، اپنے زمانے کا مشہور طبیب تھا۔ اس نے دواؤں پر ایک کتاب بھی لکھی ہے۔

اسی طرح یوحنا بن ماسویہ جو عیسیٰ بن چہار بخت کا پروردہ تھا۔ انتقال ۲۴۲ھ میں ہوا۔

علم طب پر تصنیف و ترجمہ کا کام کرنے والوں میں اس کا بھی شمار ہوتا ہے۔ جبہ اہل بن
بخیشوع کی دعوت پر جندیسا پور سے بغداد آیا تھا۔

اسی طرح میخائیل بن ماسویہ جو یوحنا کا بھائی اور محکم کا درباری طبیب تھا۔ تاریخ
میں اس کا ذکر سلویہ بن بنان کے نام سے آیا ہے۔ یہ بھی جندیسا پور کے فضلا میں سے تھا۔
آخری شخص جس کا نام تاریخ میں جندیسا پور کے دار الشفا کے نگران اور انچارج
کی حیثیت سے آتا ہے۔ وہ شاہور بن سہل ہے جس کا انتقال تیسری صدی ہجری
کے وسط میں ہوا۔

ان کے علاوہ اکثر علماء جنہوں نے اسلامی دور کی ابتدائی صدیوں میں عربی
زبان میں تالیف و ترجمہ کا کام کیا وہ جندیسا پور یونیورسٹی ہی کے تعلیم یافتہ تھے۔
مذکورہ بالا باتوں پر ایک نظر ڈالنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جس روز سے
عالم اسلام نے علوم عقلیہ خصوصاً طب پر توجہ دینی شروع کی، تقریباً دو سو سال تک
جندیسا پور یونیورسٹی اور اس کے اطباء کی رہنمائی میں سارا کام ہوتا رہا اور اس عظیم
دانش گاہ کی اس قدر شہرت ہو گئی تھی کہ اس کی جانب محض انتساب طب میں ہمارے
اور فوقیت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔

اس زمانے میں طبی اسلامی دنیا میں جندیسا پور کا کیا مقام تھا؟ یہ جاننے کے
لیے ہم اس زمانے کی اہم شخصیتوں کی زبانی دو واقعات نقل کرتے ہیں۔ ایک جس کا ذکر
تاریخ المحکماء کے مولف قطعی نے حنین بن اسحاق کے حالات کے ضمن میں کیا ہے
جو عالم اسلام کے مشہور علماء میں سے تھا اور جس نے طب کی کافی کتابیں عربی زبان
میں منتقل کیں۔ وہ لکھتا ہے :

”حنین بن اسحاق حیرہ کا باشندہ تھا۔ حصول علم کا شوق ہوا تو بغداد گیا اور
یوحنا بن ماسویہ کی مجلس میں شریک ہوا۔ اور اس کی خدمت میں لگا رہا۔ حنین سوالات
بہت کرتا تھا جس سے یوحنا کو پریشانی ہوتی تھی۔ ایک روز حنین نے یوحنا سے کوئی سوال
کیا تو اس نے جواب میں کہا: ”اہل حیرہ کو طب سے کیا نسبت۔ جاؤ کہیں دکان کرو۔“

(اہل حیرہ تجارت کے لیے مشہور تھے)
 یہ قصہ نقل کرنے کے بعد تفسلی نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جندیثا پوریوں
 کا دعویٰ تھا کہ وہی اس علم کے اجارہ دار ہیں۔^{۱۹}
 دوسرا قصہ جاخط نے کتاب البخلاء میں اپنے مخصوص تمسخر آمیز انداز میں لکھا
 ہے :

”اسد بن جانی ایک طبیب تھا۔ ایک بار جب اس کا کاروبار بند ہو گیا تو ایک
 شخص نے اس سے پوچھا : ان سال بہت سے وبائی امراض پھیلے ہوئے ہیں اور
 تم صاحب علم و فضل آدمی ہو۔ سب رنج و مل کی طاقت بھی رکھتے ہو۔ تمہارے پاس زبان
 ہے۔ لوگوں کے حالات سے واقف ہو۔ خدمت خلق کا بھی جذبہ تمہارے اندر موجود
 ہے پھر اس کے باوجود تمہارا بازار کیوں سرد پڑ گیا؟ تو اس نے جواب میں کہا، اول
 تو اس لیے کہ میں مسلمان ہوں اور میرے طبیب ہونے بلکہ میری پیدائش سے پہلے
 سے لوگوں کا عقیدہ ہے کہ مسلمان کبھی کامیاب طبیب نہیں ہو سکتا۔ دوم اس لیے
 کہ میرا نام اسد ہے جبکہ میرا نام صلیب، مرابل، یوحنا یا بئرا ہونا چاہیے تھا۔ میری
 کنیت ابو الحارث ہے جبکہ ابوعیسیٰ یا ابو زکریا یا ابو ابراہیم ہونی چاہیے تھی۔ میں
 سفید کتان کی عبا پہنتا ہوں جبکہ سیاہ ریشم کی عبا پہننی چاہیے۔ میری زبان عربی
 ہے جبکہ مجھے نیشاپور کی زبان میں بولنا چاہیے۔^{۲۰}“

یہ تمام اوصاف جن کا ذکر جاخط نے کیا ہے خواہ نام اور کنیت سے تعلق
 رکھتے ہوں یا لباس اور زبان سے، جندیثا پور کے اطباء میں پائے جاتے تھے جن
 میں بیشتر اس وقت سریانی عیسائی تھے۔

جاخط ایک عربی طبیب کی زبان سے بیان کرتا ہے کہ بغداد میں کسی طبیب
 کو اسی وقت مقبولیت حاصل ہوتی تھی جب وہ عیسائی ہو اور جندیثا پور کی درگاہ
 کا تعلیم یافتہ ہو۔

ہارون رشید اور اس کے بیٹے مامون کے دور میں بغداد ایران و یونان

کے علی سرایے کو عربی میں منتقل کرنے کا مرکز تھا اور یہ قد علم و فنون کی نشاۃ ثانیہ کا دور تھا جس کے اہم محرکات دو تھے

ایک تو بغداد کا جندی شاپور سے قریب ہونا، دوسرے خراسان کے علماء کا مامون کے ساتھ اور اس کے بعد بغداد میں آنا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان کتابوں نے بھی اس نشاۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی، جن کا ترجمہ جندی شاپور نے کیا تھا اور انھوں نے طب، دوا سازی اور مختلف علوم میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جو عرصہ دراز تک اطباء وغیرہ کا مرجع تھیں۔ ان میں سے بعض کتابیں یہ تھیں :

(۱) کتاب الکناش تالیف حمد جیس بن یحییٰ شوع

(۲) قوی الادویۃ المفردۃ تالیف عیسیٰ بن چہار سخت

(۳) کتاب قرا با دین تالیف شاپور بن سہل نگران دار الشفا جندی شاپور

آخر الذکر کتاب کئی صدیوں تک طب اور دوا سازی کا انسائیکلو پیڈیا اور اچھے مراجع میں شمار ہوتی تھی^{۲۱}

جندی شاپور کے اساتذہ کی اہم نامی کارشوں میں یوحنا بن ماسویہ کے دور ساز بھی ہیں جو اس ادارے کے اہم اطباء تھے اور نویسویں صدی ہجری کے اوائل میں بغداد گیا تھا اور اس کی نگرانی میں بغداد کا اسپتال تعمیر ہوا تھا۔

پھر مامون نے ۲۱۵ھ میں اسے بیت الحکمۃ کا انچارج مقرر کیا۔ یوحنا بن انتقال ۲۲۳ھ میں بغداد میں ہوا۔ یوحنا کے مذکورہ دونوں رسالے بہت شہور ہیں۔ ایک کا نام "نوادریہ" ہے جسے اس نے اپنے شاگرد حنین بن اسحاق کو بطور ہم پیش کیا تھا اور جو آگے چل کر بہت مقبول ہوا پھر لاطینی زبان میں اس کا ترجمہ ہوا لیکن لوگوں نے غلطی سے اس کو قدس یوحنا دمشق کی طرف سے منسوب کر دیا^{۲۲}

دوسرے رسالے کا نام غل العین یا اختلال العین تھا جو بعد میں لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اور خلیفہ قاہرہ (۳۲۰-۳۲۲) کے دور میں ان کتابوں میں شامل تھا جن کے ذریعے فارغ ہونے والے اطباء کا امتحان لیا جاتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب "دغل العین" آنکھوں پر پہلی کتاب ہے اس لیے کہ آنکھوں پر اس سے پہلے نہ تو یونانی میں کوئی کتاب موجود تھی نہ سریانی میں۔

ایک اور کتاب بھی اسی پوچھا کی جانب منسوب ہے۔ اس کا نام ہے "ارشادات فی امتحان اطباء العیون" یہ سابعہ کتاب کی تلخیص ہے۔

علوم و فنون کی تاریخ پر ریسرچ کرنے والوں کا خیال ہے کہ یونانی علوم کے عربی زبان میں منتقل ہونے کے سلسلے کی کئی کڑیاں گم ہیں جن کا سراغ لگانا بہت دشوار ہے۔ ہمارے خیال میں اس دشواری کی وجہ یہ ہے کہ طب کی تاریخ پر تحقیق کرنے والوں نے سریانی یا یونانی یا ساسانی اداروں کے علاوہ دوسرے اداروں میں ان علوم کے ارتقا کی جانب کوئی توجہ نہ کی اور اس سلسلہ میں باقاعدہ تحقیق کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے ہاتھوں میں پہنچ کر طب، نجوم اور دوسرے علوم کی جو ترقی ہوئی وہ ان علوم کو حاصل نہیں ہو سکی جو نصیبین، حران، اسکندریہ اور اس وقت کے دوسرے یونانی علوم کے مراکز میں پڑھائے جاتے تھے۔

اگر کھوئی ہوئی کڑیوں کو معلوم کرنا ہے تو ہمیں چند شاپور کے ادارے کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ جو چار سو سال سے زیادہ عرصہ تک علم کا عظیم الشان مرکز رہا ہے اور وہاں مشرق و مغرب کے مختلف علماء کے مختلف علمی انکوار و نظریات کا استخراج ہوا جس کی بنا پر اس ادارے میں علوم و فنون خصوصاً طب و نجوم کو جو فروغ نصیب ہوا وہ ایشیائے کوچک کے کسی سبھی ادارے میں نہیں ہوا۔ ان کلیساؤں اور دینی مراکز میں بھی نہیں جو اس وقت علماء لاہوت کے قبضہ میں تھے۔

مسلم مؤرخین نے لکھا ہے کہ طب اور نجوم کو اس دور میں بہت بلند مقام حاصل تھا اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایرانیوں نے پہلوی زبان سے عربی میں اولین ترجمے جو کیے وہ انھیں دونوں علوم کی کتابوں کے تھے۔ ان علوم کی شہرت کا سبب یہ تھا کہ چند شاپور میں درسگاہ اور دارالشفاء کے ساتھ ساتھ علم نجوم کی تعلیم کے لیے بھی ایک جگہ مخصوص تھی اور ایک رصد گاہ بھی تھی اور اسلام کے ابتدائی زمانے تک علم نجوم سے متعلق بعض عملی

سرگرمیاں جاری تھیں جن کی بدولت ان دونوں علوم کو خاص فروغ ہوا۔
تحقیق کا خیال ہے کہ ابتدائی مسلم ماہرین ریاضی مثلاً خوارزمی وغیرہ بہت سی ایسی
چیزوں سے بھی واقف تھے جن سے قدیم یونانی آشنا نہ تھے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں جو لوگ یونانی علوم کے ماہر ہوئے وہ براہ راست
یونانیوں کے وارث نہیں تھے بلکہ وہ جندیسا پور کے ادارے کے وارث تھے جہاں یونانی
علوم ایرانی اور دوسرے علماء کے ہاتھوں ارتقاء کی منزلیں طے کر رہے تھے۔ حتیٰ کہ اطباء
جندیسا پور کی بعض تصنیفات کی یونان میں کوئی نظیر نہیں تھی مثلاً یوحنا بن ماسویہ کی کتاب
دخل العین جس کا ذکر گزر چکا ہے۔

بہت سی جڑی بوٹیوں کے نام پہلوی سے عربی میں آئے ہیں کہ فارسی سے ترجمہ
کی ہوئی ان عربی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے جو دوا سازی سے متعلق ہیں اور یہی کتابیں
جندیسا پور میں پڑھائی جاتی تھیں۔

بعض قدیم دواؤں کے لاطینی ناموں کی ترکیب مثلاً برزویہ اور بعض طبی معجونوں کی
نسبت مثلاً خوزی سے پتہ چلتا ہے کہ جندیسا پور کے اطباء کی تیار کی ہوئی دوائیں عرصہ
دراز تک استعمال ہوتی رہیں۔ اسی طرح بعض دواؤں کے ناموں میں جندیسا پور کے
مشہور اطباء کا نام شامل ہوتا تھا۔

جیسے جیسے جندیسا پور سے متعلق تحقیقات میں اضافہ اور پیش رفت ہوگی اور وہاں
کے علمی مرکز اور اس کے علماء کے حالات سامنے آئیں گے۔ ان کھوئی ہوئی کڑیوں کو معلوم
کرنے میں مدد ملے گی جو علم طب کے قافلہ کے دو اہم مرحلوں کو مربوط کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں
جن اہم ذرائع سے استفادہ کیا جاسکتا ہے وہ علمی آثار و تصنیفات ہیں خصوصاً جن کا
تعلق طب اور دوا سازی سے ہے اور جن کا ترجمہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عربی
زبان میں ہوا یا جو خود نیشاپور یا بغداد کے نیشاپوری اطباء کی تصنیف ہیں۔ ان کے
متعلق تاریخ کی کتابوں میں جو حالات و معلومات ہیں ان سے بھی مدد مل سکتی ہے۔

دوسرا اہم ذریعہ اس طرح کے وہ ابتدائی دور کے ادارے ہیں جو بغداد میں قائم

کیے گئے شہداء رشید اور معتقد کے دارالشفاء کیونکہ ان کی تعمیر جندیثاپوری اطباء کی نگرانی میں ہوئی تھی۔ اسی طرح جو نظام ان اداروں میں رائج تھا وہ بعینہ جندیثاپور کا نظام تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے یہاں اور عربی زبان میں ان کو بیمارستان ہی کہتے تھے جو خالص فارسی لفظ ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم کہہ چکے ہیں کہ جب رشید نے بغداد میں دارالشفاء قائم کرنے کا ارادہ کیا تو اس کی ذمہ داری اپنے طبیب خاص جبرئیل بن بختیشوع جندیثاپوری کے سپرد کی چنانچہ جبرئیل نے جندیثاپور کے دارالشفاء کے انچارج ”دہشتک“ کو بغداد بلا بھیجا تاکہ وہ یہ خدمت انجام دے مگر دہشتک نے بیساکہ گزر چکا ہے معذوری ظاہر کی اور اپنے کسی شاگرد کو یہ کام سپرد کیا۔

یہاں ہم اس میں یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ دہشتک نے بغداد سے واپس جا کر ماسویہ کو جو دارالشفاء میں کام کرتا تھا بغداد بھیج دیا چنانچہ جبرئیل کی نگرانی میں ماسویہ نے اس ہسپتال کی بنیاد ڈالی جو ”مستشفى الرشید“ کے نام سے مشہور تھا۔ یہ اسلامی دور میں پہلا ہسپتال تھا۔

یہی ماسویہ یوحنا کا باپ تھا جو دوسری اور تیسری صدی ہجری کے مشہور علماء اور اطباء میں شمار ہوتا تھا اور جن کی بعض طبی خدمات کا تذکرہ ابھی گزرا ہے۔

اس طرح مستشفى الرشید کی تعمیر ہوئی اور اس کا انتظام بھی جندیثاپوری اطباء ہی کے سپرد کیا گیا چنانچہ قدرتی طور پر وہ فنی اور انتظامی دونوں پہلوؤں سے جندیثاپور کے دارالشفاء کا مکمل نمونہ تھا۔ جو کتابیں مستشفى الرشید میں پڑھائی جاتی تھیں وہ یا تو بعینہ وہی کتابیں تھیں جو جندیثاپور میں داخل نصاب تھیں یا جن کا ترجمہ عربی زبان میں جندیثاپوری علماء نے کیا تھا یا جو خود ان کی تصنیف تھیں۔

چونکہ بعد میں عالم اسلامی میں جو ادارے قائم ہوئے وہ رشید اور معتقد کے ہسپتالوں کے طرز پر تھے، اس لیے ان اداروں میں جندیثاپور کا نظام کسی نہ کسی درجے میں باقی رہا۔ اسی طرح طریقہ تعلیم بھی ایک حد تک وہی رائج رہا چنانچہ جندیثاپور کی طرح ان اداروں

میں بھی نظریاتی اور عملی دونوں طرح کی تعلیم بیک وقت دی جاتی تھی۔
 محققین کا خیال ہے کہ طب اسلامی دو بنیادوں پر قائم ہے۔ ایک جندیثا پورینیتا^ط
 دوسری جالینوس کی طبی کتابیں۔ یہاں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ جالینوس کی اکثر طبی
 کتابیں جو مسلمانوں کو حاصل ہوئیں وہ ایک جندیثا پوری عالم ہی کے ہاتھوں عربی زبان
 میں منتقل ہوئیں تھیں۔ وہ تھا حنین بن اسحاق جو یوحنا بن ماسویہ کا شاگرد تھا۔
 بہر حال اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عقلی اور طبی علوم کی تاریخ پر جس پہلو سے
 بھی نظر ڈالی جائے گی جندیثا پور کے گہرے اور دیر پا اثرات ضرور ملیں گے اور
 انھیں کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

حوالہ جات :

- 1- RAWLINSON, JOURNAL 6 THE ROYAL GEOGRAPHY SOCIETY , IX , 42.
- 2- SARTON, INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE , 432.
- 3- رسالہ تفسیر طبع مینوی طہران ۱۳۱۱ھ - ص ۴۱
- 4- معجم البلدان ج ۲ ص ۸۳
- 5- معجم البلدان لفظ جندیو خسرو کے ذیل میں۔
- 6- تاریخ الحکماء ص ۱۳۲ - ۱۳۳۔
- 7- BROWN, ARABIAN MEDICINE , 20
- 8- ابن المقفع نے اس لقب کا ترجمہ عربی میں راس اطباء فارس کیا ہے (برزویہ الطبیب)
 کلیلہ دمنہ کا پہلا باب۔
- 9- تاریخ الحکماء ص ۱۳۲ - ۱۳۳۔
- 10- مائٹن نے جندیثا پور کی فتح پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کا نام "خبر جندیثا پور" تھا
 دیکھیے الفہرست ص ۱۰۳
- 11- قوی احتمال ہے کہ اسرح یہ یہودی نے جو عمر بن عبدالعزیز کا طبیب تھا جیسا کہ ابن جعفی سے

منقول ہے اور جس نے ہرن القیس بن امین کی کتاب کو مروان کے عہد میں عربی زبان میں منتقل کیا تھا اور جس کی اشاعت کی اجازت حضرت عمر بن عبدالعزیز نے چالیس دنوں کے تردد کے بعد دی تھی، جندیثاپور ہی میں تعلیم حاصل کی ہو کیونکہ وہ بصرہ کا باشندہ تھا اور اس وقت اس علاقہ میں جندیثاپور کے سوا کوئی طبی ادارہ نہیں تھا۔ دیکھیے، اسرجیہ کے حالات تاریخ الحکماء میں۔

۱۲۔ تاریخ الحکماء، ص ۲۸۳

۱۳۔ معجم البلدان، لفظ جندیثاپور

۱۴۔ طبری ج ۸ ص ۳۴

۱۵۔ ساتوں اشخاص کے نام حسب ذیل تھے،

(۱) DAMASCIOS جو سوریہ کا باشندہ تھا۔ (۲) SIMPLICIOS

(۳) AVLAMIOS (۴) PIESEIANOS (۵) HERMIAS

(۶) DIOGENA (۷) TSIDORE

۱۶۔ تاریخ الحکماء میں حادث کے حالات دیکھیے۔

۱۷۔ " ص ۱۰۲-۱۰۳

۱۸۔ " ص ۱۲۶-۱۵۲

۱۹۔ " ص ۱۴۴

۲۰۔ کتاب البخلاء، ص ۱۲۱ طبع بیروت

۲۱۔ الفہرست ص ۴۱۳

۲۲۔ انتقال العلوم الیومانیہ تصنیف اولیری ترجمہ احمد آرام ص ۲۵۴

اجتہاد اور تبدیلی احکام

مولانا حبیب اللہ دہلوی

”اسلام اور عصر جدید“ بابت ماہ اپریل ۱۹۷۵ء میں ہمارے محترم دوست مولانا عبدالحکیم ندوی صاحب نائب مدیر کا مضمون بعنوان ”اجتہاد و صحابہ“ شائع ہوا ہے موصوف اپنے مضمون کی تہدیدیں لکھتے ہیں :

”رسالہ اسلام اور عصر جدید“ میں مختلف علماء اور دانشوروں کے قلم سے اجتہاد کے مسئلہ پر مضامین شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مضامین کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو علماء اور دانشور اس زمانے میں بھی اجتہاد کے قائل ہیں، وہ بھی اس کی اجازت خاص شرائط کے ساتھ خاص حالات میں اور صرف ان فردی مسائل میں دیتے ہیں، جن کے بارے میں کوئی نص قرآنی یا سنت رسول نہیں ہے مگر وہ مسائل خواہ خالص دینی ہوں یا محض معاشرتی، جن کے بارے میں واضح اور صریح نصوص موجود ہیں، ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے چاہے حالات اور ان کے تقاضے کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔“

ہمارے محترم دوست کو اجتہاد پر مضمون لکھنے والوں سے شکایت ہے کہ انھوں نے اس کا دائرہ بہت تنگ کر دیا ہے۔

راقم الحروف یا جو لوگ اس "آزادانہ اجتہاد" کی مخالفت کرتے ہیں وہ شرعی حدود میں اجتہاد کے مخالف نہیں ہیں بلکہ فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں ان کو "لایسکر تفسیر الاحکام بتبدل الزمان" کا یہ کلیہ پہلے ہی دن پڑھایا جاتا ہے مگر کسی بھی فن کے بنیادی مسائل پر گفتگو کرتے وقت اس کے حدود و قیود کا لحاظ ضروری ہے۔ ہر شخص کو آپ یہ حق نہیں دے سکتے کہ وہ جن فن کے جن مسئلہ پر چاہے گفتگو شروع کر دے۔ بہر حال اس وقت اجتہاد کے حدود و قیود پر گفتگو کر کے اس بحث کو اور زیادہ طویل بنا نامناسب نہیں سمجھتا اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے کہ اس سے پہلے اس پر تفصیل سے لکھ چکا ہوں البتہ جن دو تین مسئلوں کا ذکر عبدالحلیم صاحب نے اپنے مضمون کی پہلی قسط میں کیا ہے ان کے بارے میں اپنی حقیقہ معلومات ضرور پیش کرنا چاہتا ہوں تاکہ ناظرین "اسلام اور عصر جدید" کے سامنے مسئلے کے دونوں پہلو آجائیں۔ ان مسائل میں ایک مسئلہ کا تعلق عہد صدیقی سے ہے اور بقیہ مسائل کا تعلق عہد فاروقی سے ہے، سب سے پہلے ہمارے محترم دوست نے مولفۃ اقلوب کے مسئلہ کو دیا ہے اس لیے راقم بھی اسی مسئلہ سے اپنی بات شروع کرتا ہے مگر اس سے پہلے یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جسے اجتہادی مسائل کا نام دیا جائے بلکہ ان تمام مسائل میں صحابہ نے ایک پہلو کو رائج دوسرے کو مرجوح قرار دیا ہے یا پھر ایک کو مقدم دوسرے کو مؤخر کر دیا ہے اسی بنا پر ان مسائل کو مورخین اجتہادات عمر کا نام نہیں بلکہ اولیات عمر کا نام دیتے ہیں۔

مولفۃ اقلوب کا مسئلہ

قرآن میں زکوٰۃ کے متعلق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیئے گئے ہیں، انھیں میں ایک مولفۃ اقلوب بھی ہیں۔ یہ مسلمان بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مسلم بھی، مسلمانوں میں وہ سب لوگ اس میں شامل ہو سکتے ہیں جنھوں نے جلد ہی اسلام قبول کیا ہو مگر ان کا دل ابھی تک اس پر ابھی طرح

جما نہ ہو یا تنگ حالی کی وجہ سے ان کا ایمان متزلزل ہو رہا ہو، یا ان کے ذریعہ اسلام کا کوئی بڑا کام انجام پاسکتا ہو۔ ایسے تمام لوگوں کی تالیف قلب اور تسلی کے لیے زکوٰۃ سے مدد کی جاسکتی ہے، اسی طرح غیر مسلموں میں جو لوگ اسلام کی طرف مائل ہوں اور ان کی مالی امداد ان کے مزید میلان کا سبب ہو سکتی ہو تو ان کی بھی امداد زکوٰۃ کی رقم سے کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح ان کے شر سے مسلمانوں کو بچانا ہو تو اس وقت بھی ان کو مالی مدد دے کہ مسلمانوں کی جان و مال کی حفاظت کی جاسکتی ہے، پناہ چاہی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے دن ایسے ہی تقریباً ۳۰-۳۲ ممتاز فوجیوں اور غیر مسلموں کی مالی غنیمت سے مدد کی تھی تاکہ اسلام کے خلاف ان کی زبان اور تنگ و دو بند ہو جائے، مگر حضرت صدیق نے اپنے عہد خلافت میں حضرت عمرؓ کے مشورے سے مؤلفۃ القلوب کی مدد بند کر دی جس پر عام صحابہؓ نے بھی کوئی اختلاف نہیں کیا۔

حضرت صدیق کے اس طرز عمل سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جن طرح انھوں نے قرآن اور سنت کے ایک متفقہ اور ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی، اسی طرح ہر حکومت یا اہل علم کو اس بات کا حق ہے کہ اگر وہ ضرورت سمجھے تو کسی بھی اسلامی حکم کو منسوخ یا اس میں ترمیم و تبدیلی کر سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں تھوڑا سا خلط بحث ہو گیا ہے جس کی بنا پر یہ مسئلہ اب سمجھ ہی گیا ہے اور قابل اعتراض بھی بن گیا ہے، وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے بعد مؤلفۃ القلوب کی جو عارضی مدد کی تھی، اس کو قرآن کے مستقل مصرف زکوٰۃ کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤلفۃ القلوب کی جو کچھ مدد فرمائی تھی، وہ مدد زکوٰۃ سے نہیں بلکہ خمس سے یعنی مال غنیمت کے اس حصے سے جس میں خدا نے آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے یہ اختیار دیا تھا کہ آپ اپنی صوابدید سے جس کا رخی میں چاہیں صرف کریں، چنانچہ آپ نے ضرورت سمجھی اس لیے اس مدد سے ان کی مدد کی اور آپ کی وفات کے بعد یہ اختیار اور حق آپ کے جانشین اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے حضرت صدیق و فاروقؓ کو منتقل

ہوا اور اہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لیے وہ مدد مند کر دی، بہر حال حضرت صدیق نے جن مولفہ اقلوب کی مدد بند کی تھی وہ انہی کی تھی جن کی آپ نے غزوہ حنین میں خمس سے مدد کی تھی۔ قرآن کے بیان کردہ مصرف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ کہیں سے ثابت ہے کہ آپ نے اس مصرف کو قیامت تک کے لیے ختم کر دیا ہو۔

پھر اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں جن ۳۰-۳۲ آدمیوں کو مدد دی تھی ان میں سے کسی کو نہ دوبارہ آپ نے مدد دی، اور نہ ان کی مدد جاری رکھنے کی تاکید فرمائی۔ اور نہ خود ان لوگوں نے دوبارہ مدد طلب کرنے کی کوشش کی۔ ان میں دو سلمان اقرع بن حابس اور عزیہ بن حصین ایسے تھے جنہوں نے اس کو پناہ میں حیات ہی بھجوا دیا تھا اور دوبارہ اس کو حاصل کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ یہ ایک وقتی ملحت اور ہنگامی ضرورت کے تحت مدد دی گئی تھی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ان کو محض ذلہ اموال سونے، چاندی اور جانوروں کی شکل میں مدد دی تھی اور اب انہوں نے غیر منقولہ اموال کا مطالبہ بھی شروع کر دیا تھا۔

غرض یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو حالات تھے ان کے پیش نظر آپ نے اسے ان کو مدد دینا ہی مناسب سمجھا اور حضرت صدیقؓ کے سامنے جو صورت حال اس کے پیش نظر مدد بند کر دینا ہی انہوں نے مناسب سمجھا۔ اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ عمل فرمایا بحیثیت نبی آپ کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی، اور صدیقؓ نے جو روش اختیار کی بحیثیت جانشین نبی ان کو بھی خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی۔ بہر حال ان میں سے کسی طرف عمل کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں ہے قیامت تک اسی طرح باقی رہے گا۔ اس کی حیثیت بالکل ایسی ہے جس طرح حکومتیں کے وقت یا سوسی پرڈیگٹل کے لیے ایک رقم مخصوص کر دیتی ہیں اور جب اس رقم نہیں ہوتی وہ رقم اس کے بجائے دوسری رقموں میں خرچ کر دی جاتی ہے۔ دہر ذکر آچکے ہیں کہ قرآن کے مقرر کردہ مصرف مولفہ اقلوب اور خمس سے جن لوگوں کو مدد کے طور پر عارضی مدد دی گئی تھی ان دونوں کے آپس میں خلط ملط ہو جانے کی

وجہ سے یہ مسئلہ الجھ گیا ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے کہ حضرت صدیق و فاروقؓ نے قرآن کے ایک صریح حکم میں تبدیلی کی۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ غلط بحث کیسے ہوا اور یہ غلط فہمی کہاں سے پیدا ہوئی۔ اس کا بظاہر ایک ہی سبب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ والی آیت میں جہاں مولفۃ القلوب کا ذکر ہے اس کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کو پیش فرما دیا ہے جو آپ نے غزوہ حنین میں اختیار فرمایا تھا۔ اسی تفسیر کی بنا پر عام طور پر لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کو اس آیت کی تفسیر سمجھ لیا، اور حضرت صدیقؓ نے چونکہ اس کے خلاف طرز عمل اختیار فرمایا اس لیے اس کو کتاب و سنت کے خلاف سمجھ لیا، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل اور حضرت صدیق کی روش دونوں کا تعلق خمس سے تھا، زکوٰۃ سے ان کا تعلق سرے سے تھا ہی نہیں، چنانچہ امام رازی کی ہیکہ زین نگاہ اس غلط بحث اور تسامح کی طرف گئی اور انھوں نے واضح الفاظ میں لکھا کہ :

ہذہ العطا یا انما کانت یوم حنین ولا تعلق	یہ عطیے جو حنین کے دن آپ نے دیئے تھے، ان کا
لہا بالصداقات ولا اوہی لاتی سبب ذکر	تعلق زکوٰۃ سے قطعی نہیں ہے، نہیں معلوم کہ کس
ابن عباس رضی اللہ عنہما ہذہ القصة	وجہ سے حضرت ابن عباسؓ نے اس قصہ کو اس
فی تفسیر ہذہ الآیۃ ۴	آیت کی تفسیر میں ذکر کیا۔

غالباً حضرت ابن عباسؓ نے موقع و محل کی تفہیم کے لیے غزوہ حنین کی مثال دے دی تھی تاکہ آسانی سے ذہن میں یہ بات آجائے کہ کون سا موقع محل ایسا ہے جس میں زکوٰۃ سے مولفۃ القلوب کو مدد دی جاسکتی ہے۔ مگر عام طور پر ان دونوں کو ایک ہی سلسلے کی چیز سمجھ لیا گیا، جس سے یہ الجھاؤ اور غلط فہمی پیدا ہوئی، اس لیے ضرورت ہے کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے پھر اس مسئلہ پر غور کیا جائے۔ راقم کے نزدیک ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ غزوہ حنین کا واقعہ سوال شدہ میں پیش آیا، اور مصارف زکوٰۃ والی آیت کا نزول اس کے ڈیڑھ سال کے بعد یعنی ۹ھ میں ہوا، اس سے یہ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ

طرز عمل اس آیت کی تفسیر اسی وقت بن سکتا تھا، جب آپ آیت کے نزول کے بعد اسے اختیار فرماتے، یہ کیسے ممکن ہے کہ تفسیر پہلے ہو جائے اور آیت کا نزول بعد میں ہو۔ البتہ ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت صدیق و فاروق نے قرآن کے حکم میں نہ ہی سنت نبوی میں تو تبدیلی کی، مگر یہ سوال اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب آپ غزوہ خنین کے بعد بھی ان لوگوں کو بطور تالیف قلب برابر مدد دیتے رہتے، یا ارشاد فرمایا ہوتا کہ ان کی امداد برابر جاری رکھی جائے، مگر کسی ضعیف سے ضعیف و ادیت سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ آپ نے عملاً یا قولاً اس کے جاری رکھنے کی تاکید فرمائی ہو، بلکہ اس کے برخلاف آپ نے غزوہ خنین کے بعد انصار کے سامنے جو تقریر فرمائی تھی اس میں واضح طور پر فرمادیا تھا کہ ایک دینی مصلحت کی بنا پر وقتی اور عارضی طور پر ان کو یہ مدد دی گئی ہے نہ کہ مستقل۔

اگر حضرت صدیق اور حضرت فاروق نے دیئے ہوئے اختیار اور اس عارضی و وقتی مصلحت کے ختم ہو جانے پر اس امداد کو بند کر دیا تو اس میں کتاب و سنت کی مخالفت کہاں سے نکلی؟ بلکہ یہ طرز عمل تو حکم الہی اور منشاء نبوی کے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔ حضرت صدیق اور حضرت فاروق کے اس طرز عمل کو سمجھنے کے لیے ایک نظر اس گفتگو پر بھی ڈال لینی چاہیے، جو حضرت عمرؓ اور ان دونوں آدمیوں کے درمیان ہوئی تھی، جو مدد طلب کرنے آئے تھے۔

ایک دن حضرت صدیق کے پاس اقرع بن حابس اور عینہ بن حصین آئے اور یہ درخواست کی کہ ان کو فلاں قطعہ زمین عنایت کر دی جائے۔ آپ نے ان کو وہ قطعہ زمین دینا منظور کر لیا اور اس کے لیے ایک سرکاری دستاویز بھی لکھ دی۔ یہ دونوں آدمی غالباً تصدیق کے لیے یہ دستاویز لے کر حضرت عمرؓ کی خدمت میں آئے۔ حضرت عمرؓ نے وہ دستاویز پڑھی اور پڑھ کر اس کو چاک کر دیا۔ اس پر یہ لوگ بہت برا فروختہ ہوئے اور حضرت عمرؓ کو برا بھلا کہنا شروع کیا مگر حضرت عمرؓ نے نہایت ہی سنجیدگی سے ان سے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خنین میں تالیف قلب کے طور پر تم لوگوں کی مدد اس لیے کی تھی کہ اس وقت اسلام کمزور اور ہر طرف سے دشمنوں کے زخموں میں تھا مگر اب خدا تعالیٰ نے اپنے فضل سے اسلام

کو اس سے مستغنی کر دیا ہے (تو اب اس مدد کی بھی ضرورت نہیں ہے) تم لوگ جاؤ اور اپنی کوشش سے اپنی روزی کماؤ، خدا تعالیٰ تمہاری رعایت اس وقت تک نہیں کرے گا جب تک تم رعایتیں طلب کرتے رہو گے۔ ۵

اس گفتگو کے بعد یہ دونوں حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے اور پورا واقعہ سنایا۔ واقعہ سننے کے بعد آپ نے حضرت عمرؓ کے فیصلہ پر بھی نہیں کہ کوئی نیکیر نہیں فرمائی بلکہ جب ان لوگوں نے بطور طنز کہا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمرؓ تو آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ آئندہ وہی خلیفہ ہوں گے۔ جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کی تائید فرمائی۔

حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کی اس گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے یہ بات واضح کر دی کہ تالیف قلب کے طور پر جو مدد دی گئی تھی، یا آئندہ دی جائے گی وہ عارضی اور وقتی ہوگی، جب ضرورت سمجھی جائے گی، دی جائے گی، اور جب ضرورت نہ سمجھی جائے گی تو روک دی جائے گی۔ دوسرے آپ نے یہ تنبیہ کی کہ جن لوگوں کو اس مدد سے مدد دی جائے، ان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنا مستقل حق سمجھ کر اسی کے اوپر تمکینہ کر لیں، اگر وہ ایسا کریں گے تو خدا سے تعالیٰ ان کو کبھی نازع البال نہیں کرے گا، آپ نے اپنے احسنری الفاظ سے ان لوگوں کی اس ذہنیت کی اصلاح فرمائی جو ان میں مفت خوری کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی، جس سے یہ خطرہ تھا کہ اسلامی مملکت کے اندر مستقل طور پر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بھی ایسا طبقہ پیدا ہو جائے، جو ڈرا دھمکا کر اسلامی حکومت سے مدد لیتا رہے اور کسب و محنت سے بالکل بے نیاز ہو جائے یا ایمان و اسلام سے اپنا رشتہ صرف اس لیے جوڑے رکھے کہ اس سے اس کی مادی منفعت وابستہ ہے۔

ان تفصیلات سے چند باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں،

۱۔ مولفہ اقلوب کی امداد بند کرنے کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں بلکہ خمس سے تھا جس میں اسلامی حکومت کے سربراہ کو کتاب و سنت کی رو سے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنی صواب دید سے جس جائز مصرف میں چاہے صرف کرے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد دینے کے بعد ہی عام مسلمانوں کے سامنے یہ واضح فرمادیا تھا کہ یہ مدد ایک وقتی دینی مصلحت کے تحت دی گئی تھی جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب یہ مصلحت باقی نہ رہے گی، اس وقت یہ مدد ختم کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضرت صدیق و حضرت فاروقؓ نے اپنے زمانے میں اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لیے اسے بند کر دیا۔ اگر یہ مستقل مدد ہوتی تو آپ بار بار ان لوگوں کو عنایت فرماتے اور آئندہ کے لیے بھی اس کی تاکید فرما جاتے۔

۳۔ اسلامی حکومت میں کسی شخص کو جب تک وہ معذور نہ ہو، اس بات کی اجازت نہ دی جائے گی کہ وہ مستقل طور پر حکومت کی امداد پر تکیہ کرے اور کسب کی جدوجہد چھوڑے اس سے ایک بہت بڑے فتنے کا دروازہ کھل سکتا ہے چنانچہ جن دو آدمیوں کی مدد حضرت صدیقؓ نے بند کی تھی ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اموال سے مدد دی تھی۔ اس عارضی رعایت سے فائدہ اٹھا کر یہ لوگ غیر منقولہ جائیدادیں طلب کرنے لگے تھے۔

۴۔ اشارۃً وکنایۃً بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضرت صدیقؓ یا حضرت فاروقؓ نے مستقلاً تابعین قلب کے مصرف یا خمس سے مولفۃ القلوب کی مدد بند کر دی ہو، بخلاف اس کے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ زبرقان شاعر اور عدی بن حاتم وغیرہ کو خود حضرت صدیقؓ نے اس مدد سے مدد دی تھی۔

کیا اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ حضرت صدیق و حضرت فاروقؓ نے کتاب یا سنت کے کسی ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی؟

یہاں پر ایک بات قرآن کے بیان کردہ مصارف کے سلسلے میں یہ بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ قرآن نے جن آٹھ مصارف میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت اور ہر موقع پر لازماً ان تمام مصارف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف ہی کیا جائے، بلکہ یہ ضرورت کے ماتحت صرف کیا جائے گا، ہو سکتا ہے کہ کسی وقت ایک ہی مصرف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور دوسرے مصرف میں صرف کرنے کی ضرورت ہی نہ ہو، بہر حال یہ امام اور مجلس شوریٰ کی صواب دید پر ہے، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جو مولفہ

القلوب کے مصرف کو ہمیشہ باقی رکھنے کے قائل ہیں، وہ اپنے زمانے کا حال سمجھتے ہیں :

العامل والمولفة قلوبهم مفقودان في
هذه الزمان بقتيت الاصناف الستة
فالاخذى صرفها الى الستة داما انه
يعتبر في كل صنعت منها مثول عليه
لفظه ان كان موجوداً

عالمین زکوٰۃ اور مولفۃ القلوب اس زمانے میں
مفقود ہیں، صرف چھ قسم کے مستحقین باقی ہیں،
اس لیے بہتر یہ ہے کہ انہی چھ قسموں میں زکوٰۃ
کا روپیہ صرف کیا جائے اور یہی حال ان میں
سے ہر مصرف کا ہے، یعنی جس مصرف کی ضرورت
نہ ہوگی اس میں صرف نہ کیا جائے گا گویا ہر
مصرف کے ساتھ یہ قید لگی ہوئی ہے کہ اگر وہ
موجود ہوں۔

قاضی ابوبکر بن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں :

ان توی الاسلام نہ الودان احتیج
الیہم اعطوا۔

اسلام جب قوی ہو تو مولفۃ القلوب کو مدد نہ
دی جائے اور جب ضرورت ہوگی تو ان کو
مدد دی جائے گی۔

ابو عبید القاسم ابن سلام نے کتاب الاموال میں ایک اور نکتہ پیدا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ
دیکھیے مولفۃ القلوب کی مدد کرتے ہوئے آپ نے ان مرداروں کو سودی رقبیں لینے کی اجازت
نہیں دی بلکہ یہ فرمایا کہ تم صرف اپنا راس المال لے سکتے ہو۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پہلی صورت
میں کتاب و سنت کا کوئی حکم نہیں ٹوٹ رہا تھا اور دوسری صورت میں قرآن کا ایک حکم ٹوٹ
رہا تھا اس لیے ایک طرف آپ نے ان کی مدد فرمائی اور دوسری طرف ان کی ہزاروں روپے
کی سودی رقبیں سوخت کر دیں۔ غرض یہ کہ اگر حضرت سدیدؓ یا حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں
قرآن کے بیان کردہ کسی مصرف میں روپیہ صرف کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی یا اس میں صرف کرنے
کی ضرورت نہیں تھی تو ان کو اس بات کا اختیار تھا کہ وہ جس مصرف میں چاہتے صرف کرتے
اس سے یہ نتیجہ قطعی نہیں نکالا جاسکتا کہ انہوں نے اس حکم ہی کو منسوخ کر دیا۔

غرض یہ کہ یہاں نص صریح کے مقابلے میں اجتہاد کرنے نہ کرنے کا کوئی سوال سرے
سے تھا ہی نہیں بلکہ کسی حکم کے نفاذ میں موقع محل کے استعمال کا تھا۔

عام الرمادہ

اس مسئلہ کے بارے میں ہمارے دوست لکھتے ہیں :

حضرت عمر کے عہد خلافت میں ایک دفعہ شدید قحط پڑا جسے تاریخ اسلام میں عام الرمادہ یعنی محط کا سال کہتے ہیں۔ اس زمانے میں چوری کے دو جرائم ایسے ہوئے جس کی سزا قرآن میں متعین ہے اور ”حدود“ کے معاملے میں سب کو علم ہے کہ خلیفہ اور دالی کو رد و بدل کا اختیار نہیں ہے..... لیکن حضرت عمر نے اس سال تقاضائے وقت اور مصلحت کے پیش نظر چوری کی سزا قطعید جو نص قطعی سے ثابت ہے جاری نہیں کی۔

آگے چل کر ہمارے دوست نے تھوڑے مائل کے ساتھ یہ تسلیم کر لیا ہے کہ حضرت عمر نے ایسا اس حالت اضطرار کی وجہ سے کیا جو اس وقت پیدا ہو گئی تھی اور اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے مگر ہمیں ان کے آخری جملے سے اتفاق نہیں ہے۔

حضرت عمر نے ایک طرف اس اصول (ادردأ الحدود بالشبهات) کو پیش نظر رکھا، دوسری طرف حالات کی وجہ سے جو مجبوری اور اضطرار کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کا بھی لحاظ کیا اور ”قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرادیا“ کہ ہم محط سالی کے زمانے میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے۔

”قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرادیا“ صرف اسی جملے کی بنا پر ہمیں اس مسئلہ کی قدرے تفصیل کرنی پڑی ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر کے بارے میں یہ جملہ بہت سی غلط فہمیاں بھی پیدا کر سکتا ہے اور بعض نااہل لوگوں کو قرآنی احکام کے مقابلے میں اپنے اجتہادات پیش کرنے اور منوانے کا موقع بھی مل سکتا ہے، جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ مولفۃ القلوب کی طرح اس مسئلے میں بھی اجتہاد کے ذریعے کسی صریح نص کے بدلنے کا سوال ہی نہیں ہوتا بلکہ سوال کسی حکم کے موقع و محل کے لحاظ سے استعمال اور نفاذ کا ہے۔ اس سلسلے میں راقم نے اپنے مضمون عموم بلوی اور اجتہاد زمانہ کے وقت تبدیلی احکام پر گفتگو کرتے ہوئے معارف ۱۹۶۷ء میں عرض کیا تھا۔ یہ اصولی بات

یاد رکھنی چاہیے کہ ہر حکم شریعت کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک مثبت دوسرے منفی یا ایک حفظ ضرورت دوسرے نفی جرح اور اسلامی احکام کے نفاذ کے وقت دونوں پہلوؤں کا لحاظ کرنا ضروری ہے چنانچہ اسی وجہ سے ایک ہی چیز ایک وقت میں حلال اور جائز ہوتی ہے اور دوسرے وقت میں حرام اور ناجائز ہو جاتی ہے۔ کہیں تو اس پر مطلقاً عمل کیا جاتا ہے اور کہیں اس میں تخصیص اور تقید سے کام لیا جاتا ہے مثلاً کثرت عورت حرام ہے مگر علاج و معالجہ کی ضرورت کے تحت نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔ مردے کے ساتھ اعزاز و احترام کا معاملہ کرنا چاہیے لیکن فقہانے لکھا ہے کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور گران غالب ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کیا جاسکتا ہے۔ اس کی روشنی میں پوسٹ مارٹم کے طریقہ پر غور کیا جاسکتا ہے۔ "عرض صحابہ کے جن فیصلوں میں کچھ لوگوں کو تضاد یا قرآنی احکام کے خلاف فیصلہ دینا نظر آتا ہے وہ حقیقت میں اسی اصول کے پیش نظر ہے تفصیل کے لیے راقم کا مضمون عموم بلوی اور فساد زمانہ شائع کردہ معارف جولائی اگست ۱۹۶۳ء دیکھنا چاہیے۔

عام الرادہ کے وقت ایک طرف اجراء حدود کا حکم تھا دوسری طرف اضطراب والی آیت تھی۔ اب ان کے نفاذ میں موقع و محل کے لحاظ سے حضرت عمرؓ نے یہ طرز عمل اختیار کیا۔ یہاں اجتہاد کا نہیں انتخاب کا سوال تھا۔ اس اصولی بات کے بعد عام الرادہ کی تفصیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ عبدالحلیم صاحب نے جتنی تفصیل کر دی ہے وہ کافی ہے۔

مفتوحہ علاقے کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ

ہمارے دوست نے تیسرے نمبر پر مفتوحہ زمینوں کی تقسیم کے مسئلے کو لیا ہے۔ مذکورہ بالا دوسلوں کی طرح اسے بھی انھوں نے نصوص کے مقابلے میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کرنے کی مثال ہی میں پیش کیا ہے۔ حالانکہ بات بالکل دوسری ہے۔ اپنے خیال کی تائید میں انھوں نے آخر میں امام ابو یوسف کی یہ رائے نقل کی ہے۔

”امام ابو یوسف نے حضرت عمر کے اس اجتہاد کو بعد کی خیر و برکت کا بڑا ذریعہ بتایا ہے۔ یہ کتاب اخراج میں ہیں امام ابو یوسف کی یہ رائے کہیں نہیں ملی۔ غالباً مضمون نگار نے ان واقعات کی تفصیل کی روشنی میں خود اجتہاد کر کے یہ نتیجہ نکال لیا ہے یا وہ عبارت کا مفہوم نہیں سمجھ سکے ہیں۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسف نے سارے واقعات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے :

حضرت عمر نے فاتحین کے درمیان زمین کی تقسیم کو جھوٹ دیا تو ان کے اس اقدام کا سبب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس مسئلے کی جو تفصیل کی ہے اس کو اس نے اپنی توفیق سے ان کے دل میں بٹھادیا اور ان کے سامنے اسے روشن کر دیا اور اس میں سارے مسلمانوں کی بھلائی تھی۔

غور فرمائیے کہ اس عبارت میں حضرت عمر کے اجتہاد کرنے کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ہے مگر اپنے نقطہ نظر کی تائید میں اسے امام ابو یوسف کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ قرآن پاک میں اس مسئلہ کی جو تفصیلات ہیں جس کی طرف امام ابو یوسف نے اشارہ کیا ہے۔ اس تفصیل ہم بھی کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہمارے دوست نے جو تفصیل کی ہے اس سے اس مسئلہ کا ہر پہلو سامنے نہیں آتا۔

سواد عراق کا بندوبست

سواد عراق کی زمینوں کا جو بندوبست حضرت عمرؓ نے کیا تھا، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بندوبست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کے بالکل خلاف ہے، جو آپؐ نے خیر میں اختیار فرمایا تھا، اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مصلحت متقاضی ہو تو ہر صاحب امر کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس ثابت شدہ اسلامی حکم کو چاہے بدل دے۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے اور اسوۂ نبویؐ میں ان ہی لوگوں کو تخالف اور تضاد نظر آتا ہے جو اس مسئلہ پر سرورِ اوسطی بنگاہ ڈالتے ہیں، مگر جو اہل علم نے بغیر غنیمت کے سلسلے میں قرآن کی مفصل ہدایات اور اسوۂ نبویؐ کے ہر پہلو پر نظر رکھتے ہیں وہ کبھی یہ کہنے کی جرات نہیں

کر سکے کہ سواد عراق کی زمینوں کے بند و بست میں حضرت عمرؓ نے اپنے ذاتی اجتہاد کو قرآن کی ہدایات یا اسوہ نبویؐ پر ترجیح دی۔

حضرت عمرؓ کے طرز عمل کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ نے وغنیمت کے اموال و جائداد کی تقسیم کے سلسلے میں قرآن نے جو ہدایات دی ہیں اور ان کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طرز عمل اختیار فرمایا ہے، ان پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ ہم اختصار کے ساتھ ان کو پیش کرتے ہیں۔

نے اور غنیمت کے اموال کی تقسیم

نے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئیں وہ دو طرح کی تھیں، ایک منقولہ اموال مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ دوسرے غیر منقولہ جائدادیں، جیسے زمین، مکان وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوہ نبویؐ

منقولہ اموال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طرز عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس $\frac{1}{5}$ نکھوانے کے بعد بقیہ $\frac{4}{5}$ کو ضرورت و خدمت کے لحاظ سے فوجیوں میں تقسیم فرمادیتے تھے۔ یہ طرز عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعے حاصل ہوتے تھے جیسا کہ غزوہ بدر میں ہوا لیکن جو منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا بطولیس آپ کے پاس آتے تھے، اس میں خمس نہیں نکالا جاتا تھا، بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیتے تھے، اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں جاتا تھا، قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس سے کچھ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لیے لے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربی یتامیٰ اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے۔ اس سلسلے میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آئے گا۔

غیر منقولہ جائیدادوں میں آپ کا طرز عمل

منقولہ اموال میں تو آپ کا طرز عمل ہمیشہ ہی رہا، مگر غیر منقولہ جائیدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ کا طرز عمل حالات و مصالح کے پیش نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا، کبھی آپ نے کسی جائیداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا، کبھی مفاد عامہ کی خاطر اسے حکومت کی ملکیت قرار دیا، کسی جائیداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور بعض کو اپنے اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لیے مخصوص فرمایا، کسی جائیداد کو مہانوں، مسافروں اور وفد کے اخراجات کے لیے خاص فرما دیا، غرض ضرورت اور مصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائیداد آپ کو انصاریہ نے دی تھی۔ جس کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورت مند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لیے عنایت فرمایا کرتے تھے۔ اس کے بعد ایک اہل کتاب صحابی مخریقؓ نے غزوہ احد کے دن آپ کو اپنے چھ ذاتی باغات ہبہ کر دیئے تھے جن کی آمدنی کو آپ نے عام مسلمانوں کے لیے وقف فرما دیا تھا! اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنو نضیر کی جائیداد اسلامی حکومت کے قبضے میں آئی، اسی موقع پر سورہ حشر کا نزول ہوا اور اس میں اس جائیداد اور دوسری غیر منقولہ جائیدادوں کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔ خاص طور پر بنو نضیر کی جائیداد کے بارے میں آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں۔ چنانچہ آپ نے اس کا ایک حصہ ہاجرین میں تقسیم فرما دیا اور ایک حصے کو ازواج مطہرات، اہل بیت اور اپنی کفالت کے لیے مخصوص فرمایا۔ جو حصہ اپنے اہل و عیال کے لیے مخصوص فرمایا تھا، اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفالت ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے، بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف ہوتی تھی۔ مورخین کے الفاظ ہیں :

بنو نضیر کی ساری جائیداد آپ کی ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لیے مخصوص تھی جو آپ کو پیش آتی رہتی تھیں!۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی۔ جنس نکالنے کے بعد اس کو آپ نے تمام مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ:

ان جائدادوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیا۔^{۱۲}

خیبر کی جائداد

اب تک مسلمانوں کو جتنی جائدادیں ملی تھیں ان میں سے بڑی جائداد خیبر میں ملی، خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے اور بعض مورخین نے لکھا بھی ہے کہ جنس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے، بلکہ خیبر کے..... منقولہ اموال کی تقسیم تو اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپ فرمایا کرتے تھے اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ جنس نکالنے کے بعد پوری جائداد ۳۶ حصوں میں تقسیم کر دی گئی، جن میں سے اٹھارہ حصے دینی و سیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کر لیے گئے بقیہ اٹھارہ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا۔

ابوداؤد اور فتح البلدان میں ہے کہ:

”خیبر کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا گیا“ اٹھارہ حصے ان ضروریات کے لیے مخصوص کر لیے گئے جو آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پیش آتی تھیں۔ مثلاً لوگوں کی نگہداشت، عاؤنہ اور وفود کے اخراجات وغیرہ اور بقیہ اٹھارہ حصے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیے گئے۔^{۱۳}

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپ کے قبضے میں آئیں۔ فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی، مگر یہ صحیح نہیں ہے، چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی، اس لیے آپ نے اس میں سے کسی مخصوص مسلمان کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپ نے اس کو اپنے قبضے و مگرانی میں رکھا، مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

”جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپ مسافروں مہانوں پر صرف فرماتے تھے“^{۱۸}
 فدک و خیبر کے بعد مکہ فتح ہوا، مکہ کے بعد طائف و حنین قبضہ میں آئے، مگر ان سب
 کے لیے مسلمانوں کو باقاعدہ جنگ کرنا پڑی بلکہ حنین و طائف میں تو جان و مال کی بھاری قربانی
 بھی دینی پڑی، مگر ان تینوں جگہوں میں سے کسی جگہ کی زمین آپ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں
 کی۔ مکہ میں صرف ہاجرین کو اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ
 کر لیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے اور جن پر کفار نے قبضہ کر لیا تھا۔ طائف
 کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس پر آپ نے باقاعدہ فتح کر کے قبضہ فرمایا ہو۔

منقولہ اور غیر منقولہ جائیداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپ نے غزوہ بدر سے
 لے کر غزوہ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا
 ہے اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل کو دیکھیے جو انھوں نے سوادِ عراق
 کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا، کیا حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق میں بالکل وہی طرزِ عمل اختیار
 نہیں کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حنین کے باغات، بنو نضیر کی جائیداد، خیبر کی نصف زمین
 اور فدک و دادی القرئی کی آراضی اور مکہ و طائف کے ملکات میں اختیار فرمایا تھا۔ آپ
 نے بنو قریظہ کی زمین و باغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائیداد کو بھی مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا
 بلکہ بنو قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپ نے صرف ہاجرین
 ہی میں تقسیم کیا تھا۔ انصار میں صرف تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا۔ غرض یہ کہ غیر منقولہ
 جائیداد کی آپ نے جو بھی تقسیم فرمائی وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا، بلکہ
 ضرورت و مصلحت کے تحت آپ نے ان کی تقسیم فرمائی۔ جس کی قرآن کی ہدایت سے آپ
 کو اجازت تھی۔

اوپر جو کچھ غرض کیا گیا ہے، اس کا تعلق تمام تر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل
 سے ہے جو آپ نے غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا۔ اب یہاں سوال
 یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے غیر منقولہ جائیدادوں میں مختلف طرزِ عمل کیوں اختیار فرمایا، تو
 اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت و اجازت

سے کیا۔

نے وغنیمت کے سلسلے میں قرآن نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات آتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت محض تھاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ و انعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوہ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ
وَلِلرَّسُولِ
تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہہ دو کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ تنبیہیں کی گئیں، اس کے بعد کچھ اور احکام دیئے گئے، پھر اس کا مصروف بتایا گیا۔

”جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے اور اس میں قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔“

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ۱/۵ کا مصروف تو بتا دیا گیا مگر بقیہ ۴/۵ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی۔ اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ۱/۵ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا۔ اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اسوہ سے جو اس کی تعیین و تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام لیا جائے گا۔ غزوہ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائیداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور ان ہی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرما دیا تھا۔ غیر منقولہ جائیداد کے بارے میں اصل حکم غزوہ بدر کے دو سال بعد یعنی ۳ھ میں بنو نضیر کی جلا وطنی کے وقت نازل ہوا۔

”جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوادیا ہے اس کیلئے تم نے نہ تو گھوڑے

دوڑائے اور نہ اونٹ، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے غالب کر دیتا ہے۔
اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔“

یہ خاص طور پر ان احوال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتا کر کہ یہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسولوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبے کے نتیجے میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جاسکتا، بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے۔ اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کریم ہے۔ اس لیے اس کا مصرف اپنی صواب دید سے وہی مقرر کرے گا۔ چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لیے نازل ہوئیں۔ جن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائیداد ہاتھ آئے گی، وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چنانچہ خود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا۔

”جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوادیا ہے، اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے، قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں کا اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگے جو کچھ رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس چیز سے تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔“ (سورہ حشر)

اس کے بعد فقرائے ہاجرین کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر انصار کا، پھر اس کے بعد آئندہ آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی۔ والذین جاؤا من بعدہم اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے، ان کا حق بھی اس میں ہے۔

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔ ایک ”کیلا یكون دولة بین الاغنیاء منکم“ دوسرا ”ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فانتهوا“ اور تیسرا جملہ ”والذین جاؤا من بعدہم“

پہلے جلے میں تنبیہ کی گئی کہ ان کے اموال کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلے جائیں اور ان ہی میں گردش کرتے رہیں اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم رہ جائیں، پھر دوسرے جلے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح بھی کر دیں، اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہیے کیونکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور بحیثیت نبی آپ کو یہ حق ہے کہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ جس طرح چاہیں اس کو تقسیم کریں، تیسرے جلے میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے، بلکہ قیامت تک اسلامی مملکت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں، ان سب کا حق اس میں ہے۔

ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائیداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا طرز عمل کو سامنے رکھ کر حضرت عمرؓ کے تنہا نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابہ کے فیصلہ پر ایک نظر ڈالیے۔

عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبز و آبادی کی وجہ سے اس کو عرب سواد کہا کرتے تھے۔^{۱۹} وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا، گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے کسی علاقے کو آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا تھا، مگر جب یہ سب سے زیادہ زرخیز علاقہ فتح ہوا تو صحابہ کی طرف سے اس کی تقسیم کا مطالبہ ہوا، مگر حضرت عمرؓ نے اس کی تقسیم سے انکار کیا، لیکن جب ان کا اصرار بہت بڑھا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کر لیا جائے، ان کی جیسی رائے ہوگی ویسے ہی عمل کیا جائے گا۔ چونکہ اس مسئلہ کا ہر پہلو سب کے سامنے نہیں تھا اس لیے انھوں نے مشورہ کیا۔ اس مشورہ کا مقصد نص صریح میں تبدیلی نہیں تھا چنانچہ ان کے تقریر سے خود ہی اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے سب کو جمع کر کے یہ تقریر کی۔ حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

”میں نے آپ لوگوں کو اس لیے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے، اس میں آپ میری مدد کریں، اس لیے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی

ہوں، آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے، اس فیصلے میں آپ یہ نہ دیکھیے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے موافقت کی ہے، میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں، آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی، میں جو کچھ کہوں گا، اس کا مقصود اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں ہوگا۔) اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا کہ :

آپ لوگوں نے سنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کی تقسیم کے حامی ہیں، ان کا خیال ہے کہ میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں، حالانکہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر کوئی ظلم کر دوں، اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کی ملکیت ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو یہ البتہ میری شقاوت اور میری بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے، اگر میں نے کسریٰ کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی حصہ فتح نہ کیا جاسکے گا (کیونکہ اس کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے) اس لیے میری رائے ہے کہ تمام آراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے، اور ان کے اوپر جزیہ و خراج عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں، محسوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو ہر وقت وہاں پڑی رہے، کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لیے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے، اگر میں یہ سرزمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔ ان مصالحوں کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا کہ :

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے۔ پھر انھوں نے سورہ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جا چکی ہیں۔ پہلی آیت ”وما افاء اللہ علیہ سولہ منہم“ پڑھنے کے بعد فرمایا کہ یہ تفسیر کے بارے

میں نازل ہوئی اور آگے والی آیت "ما افاء اللہ علی رسولہ من اهل القرئی" آئندہ فتح ہونے والی تمام بستیوں کے لیے ہے، اس کے بعد خدا نے ہاجرین کا ذکر کیا، پھر ان ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا، پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا، بلکہ آخر میں یہ کہا کہ 'والذین جاؤا من بعدہم' ان کے بعد جو آئیں۔

ان آیات کی تلامذت و تفسیر کرنے کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا کہ "اس آیت سے ان تمام لوگوں کا حق بھی ثابت ہوتا ہے جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر وغائب سب کا حق ہے تو پھر ہم صرف ان موجودہ فوجیوں میں اسے کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں، ان کو کیسے محروم کر دیں۔"

پھر کیلا لیکون دولة بین الاغنیاء منکر سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ لو قسم تھا بینہم فصار دولت بین الاغنیاء منکر اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولتمندوں کی جاگیر بن کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔ اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا۔

اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے، جو لوگ اس خلاف رائے دے رہے تھے ان کے سامنے غالباً وہ طرز عمل تھا جو آپ نے عموماً اموال منقولہ میں اختیار فرمایا تھا مگر حضرت عمرؓ کی اس جامع تقریر کے بعد اس مسئلہ کا ہر پہلو سامنے آ گیا اس لیے سارے صحابہ نے اس سے اتفاق کر لیا۔^{۲۱}

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا، ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے ہی

کی وجہ سے تو یہ اختلاط رونما ہوا تھا، اس لیے اس اختلاط کو ختم کرنے کے لیے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی حکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چون و چرا کی گنجائش باقی نہ رہے اور حضرت عمرؓ نے یہی کہا۔

حوالہ جات :

- ۱۔ اسلام اور عصر جدید، اپریل ۱۹۷۵ء۔ صحابہ کا اجتہاد۔
- ۲۔ ابن ہشام ج ۲۔ ذکر غزوہ حنین۔
- ۳۔ المدخل الی القیام العام ج ۱۔ ص ۱۳۶
- ۴۔ تفسیر امام رازی تفسیر سورہ توبہ آیت ہذا سورہ توبہ۔
- ۵۔ تفسیر روح المعانی تفسیر آیت ہذا۔ سورہ توبہ۔
- ۶۔ تفسیر البحر المحیط ج ۵۔ ص ۵۸
- ۷۔ احکام القرآن ابو بکر بن عربی ج ۱۔ ص ۳۵۵
- ۸۔ کتاب الاسمال ذکر بنو نقیف و طائف۔ ص ۱۹۳-۱۹۴۔
- ۹۔ اسلام اور عصر جدید۔ اپریل ۱۹۷۵ء
- ۱۰۔ " " " " " "
- ۱۱۔ معارف جولائی اگست ۱۹۶۴ء
- ۱۲۔ اسلام اور عصر جدید۔ اپریل ۱۹۷۵ء
- ۱۳۔ کتاب الخراج ص ۲۷ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ
- ۱۴۔ بخاری ص ۳۸۵ ج ۱۔ باب فضل النبیؐ ابن ہشام ج ۱۔ ص ۵۱۸ ذکر بنو نقیف
ان کے عظیم کے بارے میں ابن ہشام نے لکھا ہے فعمامة صدقات رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ منها۔
- ۱۵۔ زرنانی ج ۲۔ ص ۱۶۵ بعض روایتوں میں یہ آتا ہے کہ یہ خالص آپ نے اپنے لیے مخصوص

کر لیا تھا مگر دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ دونوں کا مقصود اس پر آپ کی بحیثیت
نبی تعریف دکھانا ہے۔

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ابو داؤد وغرہ نصیر وفتوح البلدان لما نبیہ من الحقوق سنے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی
جائداد کے آپ کے لیے خاص کرنے کا مطلب کیا ہے۔

۱۸۔ فتوح البلدان۔ ص ۳۶

۱۹۔ ان آیات کی تشریح امام ابو بکر جصاص نے جو کی ہے، اسے ملاحظہ کیجیے۔ سورہ انفال
کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی
الارضین و فی الارضین اذا اختار الامام ذالک پھر سورہ حشر کی آیات کے
بارے میں لکھتے ہیں،

اللہ تعالیٰ نے جو زمینیں رسول کو اپنے فضل سے دی ہیں تو اس میں رسول کو
حق تھا کہ وہ چاہیں تو ان کے مالکوں کے پاس پھوڑ دیں اور اس جگہ رسول
کے ذکر کا مطلب ہی ہے کہ اس کا معاملہ ان کے سپرد ہے وہ جس جگہ اور جن
لوگوں پر مناسب سمجھیں خرچ کریں۔

۲۰۔ کتاب الخراج

۲۱۔ احکام القرآن

تبصرہ

(تبصرے کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

سید شاہ امین الدین علی اعلیٰ: حیات اور کارنامے

مصنف: ڈاکٹر حسین شاہ

تقطیع: ۱۸x۲۲ صفحات ۶۲۲- کتابت و طباعت اور کاغذ اعلیٰ - جلد مضبوط - سرورق
حسین و جیل - متعدد فوٹو تصاویر سے مزین -

قیمت: تیس روپے

میلے کاپتہ: انجمن ترقی اُردو - آندھرا پردیش - حمایت نگر - حیدرآباد

پہلی صدی ہجری کے اواخر میں صحراے سندھ میں مسلم عرب فاتحین نے اپنے علم لہرائے اور اس سے بھی کچھ پہلے جنوبی ہند میں عرب تاجروں کے ذریعہ اسلام کا پیغام امن و محبت پہنچا۔ اس کے بعد پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں غزنویوں نے ملتان و پنجاب کے علاقوں میں اپنا اقتدار قائم کیا اور چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں غوریوں نے ان کو شکست دے کر نہ صرف ملتان و پنجاب پر قبضہ کیا بلکہ قلب ہندوستان میں پہنچ کر دہلی کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ موخر الذکر دونوں فاتح قومیں فارسی بولنے والی تھیں۔ یہ سب فاتح اقوام ہندوستان پر کے ساتھ گھل مل گئیں۔ دسویں صدی ہجری میں جب بابر اور اس کے جانشینوں نے ہندوستان

میں اپنی بساط اقتدار بچھائی تو عربی و فارسی کے ساتھ ساتھ ترکی سے بھی ہندوستانیوں کے کان آشنا ہوئے۔ اس طرح عربی، فارسی اور ترکی بولنے والی قوموں کے ہندوستانی اقوام کے اختلاط سے ایک نئی زبان کی داغ بیل پڑنے لگی جو پہلے گجری، دکنی، ریختہ پھر اُردو کے نام سے موسوم ہوئی۔

اس سے ظاہر ہے کہ اُردو زبان کی پیدائش گاہ مختلف صوبے تھے۔ پھر بعد میں اس کا مرکز سلطنت مغلیہ کا دار الحکومت ہونے کی وجہ سے دہلی بنا۔ جہاں اس نے منزلِ شباب میں قدم رکھا۔

تاہم دکن کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ سب سے پہلے ریختہ میں نثر و نظم کی تصنیفات کی دیں سے ابتدا ہوئی۔ خود میر تقی میر نے اس کا اعتراف کیا ہے :

خوگر نہیں کچھ یوں ہی ہم اپنی ریختہ گوئی ٹٹے
معتزق جو تھا اپنا باشندہ دکن کا تھا

دکن میں نویں صدی ہجری میں اُردو نظم و نثر کا آغاز ہوا۔ اور اس کا سہرا دہاں کے فقراء و صوفیاء کے سر بندھا۔ حضرت سید محمد بندہ نواز گیسو دراز (م ۱۷۶۲ء) نے معراج العاشقین کے نام سے تصوف پر اپنا مشہور رسالہ لکھا۔ حضرت "حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین دہلوی کے جانشین، حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے خلیفہ تھے۔ اس کے بعد انہی کے سلسلے کے بزرگوں، شمس العشق میراں جی اور ان کے فرزند شاہ برہان الدین جامی اور ان کے فرزند شاہ امین الدین علی اعلیٰ نے اپنی صوفیانہ نظم و نثر سے گلستانِ اُردو کی آبیاری کی۔ بقول مصنف "دکنی زبان کے صوفیانہ ادب کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا بیش کم تین چوتھائی حصہ خاندانِ امینیہ کے مصنفین کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔" اس خاندان سے کی جس شخصیت نے سب سے زیادہ دکنی زبان و ادب کو متاثر کیا وہ حضرت امین الدین ہی ہیں۔ یہ کتاب انہی کے حالات اور کارنامہ ہمارے زندگی پر مشتمل ہے۔ تاریخ، تذکرہ اور تصوف کی سیکڑوں کتابوں میں شاہ صاحب کا ذکر موجود ہے مگر فاضل مصنف کو بھی دوسرے بزرگوں کے تذکرہ نگاروں کی طرح یہی شکایت ہے کہ خوارق و کرامات سے ہٹ کر زندگی

کے حقیقی پہلوؤں سے متعلق ان کو مشکل مواد ملا ہے اور انھوں نے دانہ دانہ جمع کر کے یہ خرمن تیار کیا ہے۔

جناب مصنف کا اصل موضوع زبان و ادب ہے مگر حضرت امین کے ادبی کارناموں کو اجاگر کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان کے مخصوص تصوف کا بھی جائزہ لیا جاتا اور اس کے تفردات پر روشنی ڈالی جاتی۔ بقول مصنف ”جب تک حضرت امین کے تصوف سے واقفیت بہم نہ پہنچائی جاتی اس وقت تک ان کے رسائل کے متن کو سمجھا نہیں جاسکتا تھا اور جب تک متن کو سمجھا نہیں جاتا اس وقت تک ان کی ادبی و سانی خدمات کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا“ اس لیے اس کتاب میں حضرت امین کی زندگی اور ان کے کارناموں پر اصلاً ادبی و سانی حیثیت سے اور ضمناً صوفیانہ پہلو سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب کو چھ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ باب اول کا عنوان ہے ”سیاسی سماجی اور تہذیبی پس منظر“ اس باب میں دکن کی سیاسی اور سماجی تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے خصوصاً عادل شاہی خاندان کے نو حکمرانوں کے زمانہ میں جن کا دار الحکومت بیجا پور تھا جو حضرت امین کا بھی مولد و مسکن تھا، زبان کی علمی ترقی، اقتصادی خوشحالی اور سماجی و روحانی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس ماحول میں دکھنی آدو جو درجہ بدرجہ ترقی کی منزلیں طے کر رہی تھی اس کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں حضرت امین اور ان کے والد بزرگوار سید برہان الدین جانم اور جد امجد شمس العثاق میراں جی کے حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مؤخر الذکر دونوں بزرگ بھی اپنے زمانے کی صاحب علم و عرفان شخصیت تھے اور ان کے دم سے اہل دکن کو بڑا فیض پہنچا ہے۔ انیسویں صدی کے اس باب میں مصنف کی انتہائی کوشش کے باوجود بہت مختصر حالات مل سکے۔ جو کچھ ملے وہ بیشتر خوارق و کمالات پر مشتمل ہیں۔ موجودہ مواد پر ہی مصنف نے اپنی پوری صلاحیت تحقیق و تنقید صرف کر دی ہے۔ چنانچہ حضرت امین کا نام مختلف سوابق و لواحق کے ساتھ ۵۳ ماخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت میراں جی کے نسب کے سلسلے میں اس بحث پر کہ وہ نسباً سید تھے یا مغل، پوری داد تحقیق دی گئی ہے

اور ان کے سنہ وفات کے سلسلہ میں اختلافات کا ذکر اور اس پر تنقید میں تیرہ صفحات صرف کیے گئے ہیں۔ شاہ برہان الدین جانم کے سنہ وفات کے سلسلے میں بھی تحقیق کا حق ادا کیا گیا ہے۔

صاحب تذکرہ سید شاہ امین الدین علی اعلیٰ کے حالات زندگی جو ایک غیر معلوم مصنف کی مثنوی ”امین نامہ“ کے حوالے سے درج کیے گئے ہیں، تحقیق و تنقید کے حدود سے ماوراء ہیں۔ خود فاضل مسنف لکھتے ہیں: ”امین الدین علی اعلیٰ کے حالات زندگی خوارق کرامات کی آب و تاب کی وجہ سے کچھ ایسے دھندلا گئے ہیں کہ پیدائش سے موت تک کوئی بات وثوق کے ساتھ کہنی مشکل ہو جاتی ہے۔“ (ص ۱۱۶) یہاں مناسب ہوگا کہ چند مناظر پیش کر دیئے جائیں۔

”ابھی حضرت شکم مادر ہی میں تھے کہ حضرت خواجہ بندہ نوازؒ نے عالم رویا میں ان کے والد بزرگوار کو خبر دی کہ ان کے ہاں ایک فرزند پیدا ہونے والا ہے جو ایک دلی عظیم ہوگا۔ شاہ برہان الدین جانم (والد بزرگوار) نے لاعلمی کا اظہار کیا تو

یہ ایک شکم میں سوں بولے امین کہ میں ہوں خدا کا دلی اعظم
محمد کی مجلس میں حاضر ہوں میں علی کی ولایت میں ناظر ہوں میں (ص ۱۱۷)
ابھی محل کا ساتواں مہینہ ہی تھا کہ شاہ برہان الدین کو خدا کا حکم ہوا کہ تمہارے ہاں جو گنج اسرار ہے امین کو سونپ دو۔ شاہ برہان نے اپنے خلفاء کو طلب کیا اور اپنے سینے میں جو کچھ اسرار و رموز محفوظ تھے ان کے سامنے ہونے والے بچے کو سونپ دیئے اور اسی روز عالم لاہوت کو رحلت فرمائی۔“ (ص ۱۱۸)

”مشہور ہے کہ آپ پر ہر وقت جذب و سرمستی کی کیفیت طاری رہتی تھی۔ میل جول کو پسند نہیں فرماتے تھے اور ہفتوں بلکہ مہینوں اپنے حجرے سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ جب کچھ افتادہ ہوتا اور مکرمہ سے باہر تشریف لاتے تو جو لوگ حاضر ہوتے سجدہ میں گر پڑتے اور سجدہ سے اٹھنے کے بعد بھی نظریں نیچی کیے رہتے۔ اس لیے کہ آپ کی نظریں وہ جلال ہوتا کہ اس کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ مشہور ہے کہ آپ کے بھرے کے سامنے مشکوں میں پانی

بھرا ہوا تھا۔ آپ حجرے سے برآمد ہوتے ہی اس پانی پر نظر ڈالتے تھے جو کھولنے لگتا تھا۔ اس کے بعد اہل محفل کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔“ (ص ۱۳۴)

”ایک بزرگ سید محمد بخاری ہوئے ہیں وہ حافظ اور قاری تھے اور لوگ ان کا بڑا احترام کرتے تھے۔ انہوں نے حضرت امین کو کہلا بھیجا کہ آپ عبادت سے تغافل کیوں برتتے ہیں۔ آئیے نماز جمعہ ایک ساتھ ادا کریں۔ حضرت نے انھیں کہلا بھیجا کہ دیر نہ کیجئے فوراً چلے آئیے اور خود تالاب پر مصطفیٰ بھیجا کہ نماز کے لیے کھڑے ہو گئے۔ سید بخاری کو اس واقعہ کی اطلاع ملی تو بہت ان ہو گئے۔ تب حضرت امین نے اپنے خلیفہ سید خداوند کو طلب کیا جو مقرب خاص زبردست عالم اور روشن ضمیر بزرگ تھے اور کہا کہ سید صاحب کی خدمت میں جا کر ہمارا سلام پہنچاؤ اور پھر جو کچھ ہم کہتے ہیں اسے تفصیل کے ساتھ بیان کر دو۔

عبادت کے دو وجہ کا اس ہے	عبادت میں یوں کہے
بھنابے باطن میں ذات و صفات	عبادت سے ظاہر کی صوم و صلاۃ
کھڑے گا اسی تو چہرے کا وصل	بند و کس کی کہتے سمجھنا ارل
عبادت خدا کا تو فوکان ہے	نبی نے دیکھو کھول کر سب کہے
دلیاں کا ہے باطن میں روزہ نماز (ص ۱۴۰)	کئے یک حقیقت ہے دوسرا مجاز

باب سوم میں حضرت امین اور ان کے خانوادے کے نظام تصوف پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ نظام تصوف دوسرے خانوادوں کے نظام کے برخلاف ہندو فلسفہ کی بنیادوں پر قائم ہے۔ مصنف فاضل نے اس کی مخصوص اصطلاحات اور ان کے معانی اور مفاہیم کو بڑی خوبی سے نقشہ کھینچ کھینچ کر واضح کیا ہے۔ حضرت امین نے اس سلسلے میں جو اجتہادات و تفردات کیے ان پر بھی روشنی ڈالی ہے اور حق یہ ہے کہ اس باب میں تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔

کتاب کا باب چہارم و پنجم حضرت امین علی اعلیٰ کی تصنیفات نظم و نثر پر مشتمل ہے۔ ان ابواب میں ہر تصنیف کو موضوع پنجم و بحث بنا کر اس پر سیر حاصل تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس کے مخطوطات یا مطبوعات جن جن کتب خانوں میں ملتے ہیں ان کی تفصیل بیان کی گئی ہے

ان نسخوں کے فروق و اختلافات کو واضح کیا گیا ہے۔ المحاقات اور اغلاط کی نشاندہی کی گئی ہے۔ جن رسائل کا انتساب مشتبہ یا غلط قرار دیا ہے اس کے شواہد و قرائن بیان کیے ہیں اور اس سلسلے میں بڑی دقیقہ منجی و ذرّت نگاہی سے کام لیا گیا ہے۔ ہر سلسلے کے بعض اہم منتخبات درج کر کے ان کے مطالب و معانی کو واضح کیا گیا ہے۔ اس طرح حضرت امین کے نظام تصوف اور ان کے بیان کردہ صوفیانہ حقائق کا ایک مختصر خاکہ نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے اور ان کے دل نشین انداز تعبیر و تفہیم کی بھی تصویر کھینچ جاتی ہے نیز دکنی اردو کی منازل ارتقاء کے مدارج واضح ہو جاتے ہیں۔

پانچواں باب مطالعہ زبان پر مشتمل ہے۔ اس باب میں حضرت امین کی زبان کے تمام پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے اور میراں جی شمس العاشق اور برہان الدین جامی کی زبان سے اس کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس باب میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ گجرات کے زوال کے بعد، وہاں کے علماء و شعراء جو بیجا پور پہنچے تو انھوں نے وہاں کی زبان پر کیا اثرات ڈالے نیز حضرت امین اور ان کے خاندان کے اردو کی زبان کی صرفی و نحوی خصوصیات کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے اور اس زمانے کے مروج رد و مروی محاوروں اور اصطلاحات کی فہرستیں درج کی گئی ہیں جن سے دکنی اردو کی ترقی و وسعت اور ارتقاء کے مختلف مراحل سمجھا ہوں کے سامنے آجاتے ہیں۔

الغرض یہ کتاب (جو دراصل اس مقالے کا ایک حصہ ہے جس پر مصنف کو عثمانیہ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی) ایک طرف سلسلہ نظامیہ چشتیہ کے ایک نامور بزرگ کے نظریات سلوک و معرفت اور ان کے طریق دعوت و ارشاد پر روشنی ڈالتی ہے تو دوسری طرف اردو زبان کے دکن میں منزل بہ منزل نشو و ارتقاء اور وہاں کے بزرگان دین کی اس کی تاسیس و ترقی میں اہم خدمات کی بھی منظر کشی کرتی ہے۔ یوں یہ تصوف و زبان دونوں سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے نہ صرف مطالعہ بلکہ حرز جاں بنانے کی چیز ہے۔ ہم فاضل مصنف کی اس عقائد پیش کش کو اردو زبان کے لبّ بھر میں ایک قابل قدر اضافہ سمجھتے ہیں۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی)

امام ابو حنیفہ کی تمدن قانون اسلامی

انر : ڈاکٹر محمد حمید اللہ سابق پروفیسر قانون عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد

تقطیع: ۲۰۳۰ صفحہ ۶۲

قیمت: دو روپے

چلنے کا پتہ: حبیب اینڈ بکسٹری ۶۷ کٹل منڈی اسٹیشن روڈ۔ حیدرآباد

اسلامی قانون کی داغ بیل تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارک ہی میں پڑ گئی تھی۔ قرآن مجید میں پسند و موغلت، عقائد و اخلاق اور قصص و امثال کے ساتھ احکام کی آیتیں بھی نازل ہوتی رہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفصیل و تشریح بھی فرمائی۔ اور ان کی روشنی میں مزید ہدایتیں بھی دیں، خلافت راشدہ کے زمانے میں یہ کام اور آگے بڑھا اور مسلمانوں کی آبادی کی کثرت اور اسلامی مملکت کی وسعت کے ساتھ مسائل میں اضافہ ہوتا رہا۔ اموی دور میں باضابطہ قانون اسلامی کی تمدن کا آغاز ہو گیا جو عباسی عہد میں تکمیل کو پہنچ گیا اور بڑے بڑے فقہاء کی کتابیں مرتب ہو گئیں۔

پیش نظر کتاب میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مختصر طور پر قانون اسلامی کی تمدن کی تاریخ بیان کی ہے اور خاص طور پر اس جدوجہد کا ذکر کیا ہے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں نے اس بارے میں کی تھی۔ امام صاحب کو نئے کے رہنے والے تھے جو اس زمانے میں علمی، ادبی، سیاسی اور معاشی سرگرمیوں کا مرکز تھا۔ یہاں عربوں کے علاوہ دوسری قوموں اور نسلوں کے لوگ بھی رہتے تھے۔ امام صاحب کی تعلیم و تربیت عرب ماحول میں ہوئی تھی مگر وہ خود عرب نہ تھے اس لیے ان کو عربی و عجمی دونوں معاذروں کا پورا اندازہ تھا اور بین الاقوامی مسائل و معاملات سے وہ اچھی طرح باخبر تھے۔ ان کو تجارتی کاروبار کے سلسلے میں مختلف لوگوں سے ملنے کا موقع ملتا تھا اور کاروباری مسائل و معاملات کا گہرا تجربہ تھا۔ وہ ہندو صحابہ سے بھی بہت قریب تھے اس طرح انھیں اولین

اسلامی معاشرے کے مزاج اور ذوق سے بڑی واقفیت تھی۔ فقہاء صحابہ حضرت علی حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمر کے علوم و اجتہادات قرہی اور مستند واسطوں سے ان تک پہنچے تھے۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ جا کر وہاں کے علماء و محدثین سے ملاقات اور تبادلہ خیالات کا بھی انھیں موقع ملا تھا۔ ائمہ اہل بیت میں حضرت زیدؑ حضرت امام محمد باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ سے بھی انھوں نے بخوبی استفادہ کیا تھا۔ اس طرح ان کے اندر ایسی صلاحیت اور جامعیت پیدا ہو گئی تھی کہ وہ وسیع پیمانے پر قانون اسلامی کی تدوین کر سکے اور اسی بنا پر فقہ حنفی کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہو سکی۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے مستند ماخذوں سے تدوین فقہ کی ابتدائی تاریخ بیان کی ہے اور امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی ان خدمات کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے اس راہ میں انجام دی ہیں۔ سلسلہ کلام میں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ اسلامی فقہ رومن لا سے ماخوذ نہیں ہے کیونکہ فقہ کی تدوین و ترقی کے زمانے تک نہ قانون کی کسی بیرونی کتاب کا عربی میں ترجمہ ہوا نہ ایسے فقہاء تھے جو رومی قانون کی کتابوں کے پڑھنے کے لیے ان زبانوں سے واقف تھے جن کے ذریعے وہ اس قانون کا مطالعہ کر سکتے۔ پھر اسلامی تمدن اور رومی تمدن میں بنیادی فرق بھی بہت ہیں۔ عبادات، تعزیرات، مالیات، قرض و سود، وراثت، نکاح، خلع، غلاموں کی آزادی، عدل گسری اور قانون بین الممالک میں ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ امم تک میں کوئی مناسبت اور یکسانیت نہیں ہے۔ مسلمان قانون کو فقہ (معرفت) کہتے ہیں اور رومی اسے *Law* (حق) کہتے ہیں۔

روزہ کیوں

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے انگریزی میں *WILFAS* کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا پیش نظر کتاب کا ترجمہ اردو میں مولوی محمد حبیب اللہ صاحب نے کیا ہے اور ایک روپے میں حبیب اینڈ کمپنی ۶۷ کٹل منڈی اسٹیشن روڈ حیدرآباد سے مل سکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ۳۲ صفحات کے اس مختصر رسالے میں نہ ہی 'تاویجی' روحانی اور طبی نقطہ نظر سے روزہ پر نظر ڈالی ہے اور ان فوائد و خوبیوں کو واضح کیا ہے جو روزہ رکھنے سے انسان کو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حاصل ہوتے ہیں۔ اس خیال سے کہ یہ کتاب غیر مسلم حلقوں میں بھی پڑھی جائے گی مختصر طرز پر روزہ کا طریقہ اور ضروری مسائل بھی بیان کر دیئے گئے ہیں۔ امید ہے کہ اس رسالے کا مطالعہ مفید ہوگا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی)

قومی بچتوں میں سرمایہ لگانے والوں کے لیے

خوشخبری

● نئے 10 سالہ اینیوٹی سرٹیفکیٹ

جن پر کھاتے دار کو 84 مہینوں کے لیے سود کی رقم ہر چھ مہینے ملتی رہے گی جس سے اسے اپنے بچوں کی اعلیٰ تعلیم وغیرہ کے اخراجات پورے کرنے میں مدد ملے گی۔

میعاد پوری ہونے پر خاصے پرمیئم کے ساتھ سرمایہ کی واپسی % 10.25 سود مرکب ملے گا۔

● نیکس سٹیشن انیشیل سینونگر سرٹیفکیٹ خریدنے کی حد بڑھادی گئی ہے :

موجودہ حد

پہلی حد

ایک بالغ کے لیے 50,000 روپے 75,000 روپے

دو بالغوں کے لیے (مشترک) 1,00,000 روپے 3,50,000 روپے

(ان سرٹیفکیٹوں پر 6% سالانہ ٹیکس سے مستثنیٰ سود ملتا ہے۔)

● 5 سالہ ریکونگ ڈیپازٹ کھاتوں کے لیے مزید فائدے

پانچ سال کے بعد بھی رقم جمع کرانے کا سلسلہ جاری رکھا جاسکتا ہے یا میعاد پوری ہونے پر ملنے والی رقم مزید عرصے کے لیے سرکار کے پاس جمع رکھی جاسکتی ہے (ایسی حالتوں میں ہر پورے سال کے لیے % 9.25 سود مرکب دیا جائے گا۔)

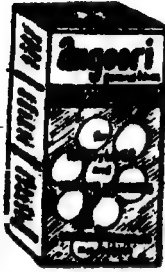
بچتوں کے تحفظ کی اسکیم کا فائدہ اب 20 روپے کے کھاتوں پر بھی دیا جائے گا۔

مزید تفصیلات کے لیے براہ مہربانی اس پتے پر لکھیں :

نیشنل سینونگر کمیشن

پوسٹ بکس نمبر 96 — ناگپور





یہ مشہور مقوی اعضا دہی
اجزاء کا مرکب ہے۔ ضعف،
نالوائی، اعصاب کی کمزوری،
تھکن، بیماری اور زچہ خانہ کے
بدی نقابہت کیلئے
بہت مفید چیز ہے۔



انگوری

(جنرل ٹانگ)



دواخانہ طبیب کالج المسلم یونیورسٹی علی گڑھ

K A S H M I R

**The Land where the Lotus Blooms
Welcomes You**

**To
ITS MANIFOLD CHARMS**

Plan your Holiday in Kashmir

Rest amidst magnificent scenic surroundings at glorious Gulmarg, Sylvan Pahalgam, Healthful Kokernag, picturesque Sonamarg, enchanting Yusmarg and numerous other holiday resorts. Spend your leisure in thrilling sports, enjoy swimming, boating, surf-riding in the wonderful Dal and Nagin Lakes, Fishing at Acchabal and Kokernag streams full of brown and rainbow trout. Play golf at the lush green golf courses at Srinagar and Gulmarg. Hunt amidst Prime-forests at various game reserves.

Visit the Historical Monuments—Symbols of Kashmir Past Glory

Go out shopping for the exquisite handicrafts-works of deft craftsmen. Take with you a treasureful of souvenirs-shawls and carpets, wood carving and papier machie work, crewel and leather embroidery, chainstitch work and lovely metalware.

There is plenty of comfortable accommodation in various hotels and rest houses, dak bungalows and tourist huts. For these and many attractions

**Visit Kashmir
The Paradise of Earth**

DIRECTORATE OF INFORMATION, GOVT. OF JAMMU & KASHMIR

یہ اہم نہیں کہ
 لسی ٹانگ کے اجزا کیا ہیں
 ہم بات یہ ہے کہ
 آپ کے جسم کو اس سے کیا ملتا ہے؟

سینکارا

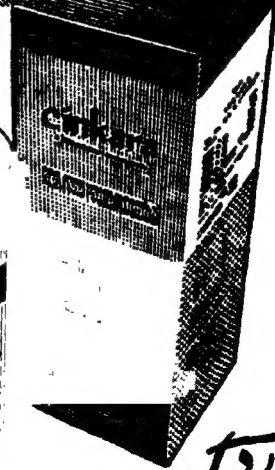
آپ کے جسم کو بہت کچھ دیتا ہے



سینکارا میں ضروری وٹامنوں اور معدنی اجزاء
 ساتھ ہی چودہ جڑی بوٹیاں خاص کر شامل ہیں، جن سے
 ہضم کی طاقت بہتر کام کرتی ہے اور جن کی مدد سے
 آپ کا جسم سینکارا میں شامل وٹامنوں وغیرہ کو
 بہت تیزی سے جذب کر لیتا ہے اور آپ کی غذا صحیح ط
 اور تیزی سے جزو بدن ہو کر آپ کو بہت جلد
 قوت حاصل ہوتی ہے

وٹامنوں اور قدرتی اجزاء سے بھرپور
 ہر موسم میں خاندان بھر کے لیے بے مثال ٹانگ

سینکارا



بھارو

Vol. VII No. 4

October, 1975

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69



